بحوث في الفلسفة

دكتور
يحيى هاشم حسن فرغل
رئيس قسم العقيدة والفلسفة بجامعة الأزهر

١٩٨٥ ــ ١٩٨٦

بسم الله الرحمن الرحيم

المقـــدمة

اننى اذ أقدم للقارىء وللطالب هذه البحوث الفلسفية العـامة فاننى أحرص على تقديمها من خلال وجهة نظر ترى أن الفشل الذريع للعقل البشرى يكمن فى الفصل بين أطراف ثلاثة : النظر ، والايمان ، والعمل •

لقد احتوت الفلسفة فى مجمل تاريخها على مواقف محظورة دينيا ، فقد كان فى الفلسفة القديمة من يؤمن بالمادة وينكر الله ، فاذا جاء من يؤمن بالله اكتفى بالعقل وأنكر النبوة ، فاذا جاء من أعان ايمانه بالنبوة انطوى صدره على التخلص منها بالتأويل ، ومن لم يكن من هؤلاء أخرجته الفلسفة من دائرتها وقالت : ذاك من رجال الدين، واذا ترفقت به قالت : هو من رجال اللاهوت •

والعجيب أن تاريخ الفلسفة لم يقتصر على ذلك بل جاء فيه من أنكر الفلسفة والعقل معاً ، فنشر على أفق التفكير شبهة الحلم ، وأعلن استحالة المطابقة بين الفكرة والواقع ، أو أعلن فردية العقل وانطواءه على ذاته •

والامر الذى لاشك فيه فى نظرنا أن العقل محدود ،وأن محاولتـه لفهم الكون مستقلا هى أشبه بمحاولة برغوث أن يفهم ما يدور فى منزل وقع فيه •

وأن المعرفة الحقيقية هى المعرفة الشـاملة المحيطـة بالكل ، وهيهات ذلك لانسان « لكل وجهة هو موليها » •

ومحدودية العقل لا تكاد تختلف عن محدودية أية قوة من قوى الانسان • فى بصره أو سمعه ، أو يده ، أو رجله ••

ويقول علاء الدين الطوسى فى كتابه الذخيرة أو تهافت الفلاسفة عن محدودية العقل ، وهو يتحدث عن القوى التى أعطاها الله للانسان:

(اقتضت حكمته تعالى أن لا يبلغ قدر هذه القوى مبلغا يترتب عليها جميع مراتب تلك الآثار بل يقصر عن نهاياتها • فلا قوته البصرية تفى بابصار كل مايمكن أن يبصر، ولا قوته السمعية بسماع كل مايمكن أن يسمعه ••••

فقوته الادراكية أيضا ـ أعنى عقله ـ وان كانت أتم قـواه وأقواها ليس من شأنها أن تدرك حقائق جميع الاشياء وأحوالها ـ حتى الامور الالهية ـ لدراكا قطعيا لا يبقى معه ارتياب أصلا • كيف والفلاسفة الذين يدعون أنهم علموا غوامض الالهيات باستقلال العقل ويزعمون أن معتقداتهم تلك يقينية وان كانوا أذكياء أجلاء قد عجزوا عن تحقيق ما بمرأى أعينهم وهو الجسم المحسوس حتى اختلفوا فى حقيقته ••)

انه لامنقذ للعقل الا بالايمان ، والتدين ، وعندما تساءل العقل البشرى عن مصدر البدهيات :

لم يجد الاجابة على ذلك الا بأنها من فعل الله •

فنحن نؤمن بالعقل لاننا نؤمن بالله •

وليس العكس •

هذه هى الحقيقة •

فاذا كان الدين هو الذى رد للعقل اعتباره فانه يكون الاساس للعقل، والاستغناء عن هذا الاساس عود للانهيار مرة أخرى •

يقول الله تعالى :

« يا أيها الذين آمنوا لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبى ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض أن تحبط أعمالكم وأنتم لا تشعرون » •

ويقول الشاطبى (فالحاصل من هذه القضية أنه لا ينبغى للعقل أن يتقدم بين يدى الشرع فانه من التقدم بين يدى الله ورسوله بل يكون ملبيا من وراء وراء) •

ويقول الامام الطحاوى :

(لا يثبت قدم الاسلام الا على ظهر التسليم والاستسلام • فمن رام علم ما حظر عنه علمه ولم يقتنع بالتسليم فهو قد حجبه مراؤه عن خالص التوحيد وصافى المعرفة وصحيح الايمان ،فيتذبذب الكفر والايمان والتصديق والتكذيب والاقرار والانكار ، موسوسا تائها شاكا زائغا ، لا مؤمنا مصدقا ، ولا جاحدا مكذبا) •

ويقول ابن السمعانى :

(الاصل فى الدين الاتباع والعقول تبع •••

فاذا سمعنا شيئا من أمور الدين وعقلناه وفهمناه فلله الحمد

فى ذلك والشكر ، ومنه التوفيق ، وما لم يمكنا ادراكه وفهمه ولم تبلغه عقولنا آمنا به وصدقنا واعتقدنا أن هذا من ربوبيته تعالى) •

ويقول ابن خلدون :

(فاذا هدانا الله الى مدرك فينبغى أن نقدمه على مداركنا ونثق به دونها ولا ننظر فى تصحيحه بمدارك العقل ولو عارضه • بل نعتمد ما أمرنا به اعتقادا وعلما ونسكت عما لم نفهمه من ذلك ونفوضه الى الشارع ونعزل العقل عنه)•

ومن هنا فاننا نرى أن تواجد العقل البشرى بين حقائق الغيب العليا تواجد مطلوب ، لكنه أشبه بتواجد الطفل فى مجلس الكبار أمر تربوى لابد منه ، مع انكسار ، وتواضع ، واعتراف بالجهل •

رحم الله الربيع بن خيثم حيث يقول :

(يا عبد الله ما علمك الله فى كتابه من علم فاحمد الله وما استأثر عليك منه فكله الى عالمه لا تتكلف فان الله يقول لنبيه •• قل ما أسألكم عليه من أجر وما أنا من المتكلفين) •

ويقول امام الشافعية فى وقته أبو العباس بن سريج رحمه الله تعالى (وفى الآى المتشابهة فى القرآن أن نقبلها ولا نردها ولا نتأولها بتأويل المخالفين ولا نحملها على تشبيه المشبهين ولا نزيد عليهــا ولا ننقص ، ولا نفسرهــا ولا نكيفها ، ولا نترجم عن صــفاته بلغة غير العربية ولا نشير اليها بخواطر القلوب ولا بحركات الجوارح) •

ويقول أبو عبد الله محمد بن ابراهيم البوشنجى ت ٢٩٠ هـ مجيبا لمن سأله عن الايمان :

(بأن يلزم القصد والاتباع

وأن يجعل الاصول التى نزل بها القرآن وأتت بها السنن من الرسول — ﷺ — غايات للعقول ولا يجعلوا العقول غايات للاصول، ويبين أن نهائيات هذه المسائل لا تبلغ أبدا فان دون كل بيان بيانا وفوق كل متعلق غامض متعلق أغمض منه) •

ومن هنا منع اتباع الانبياء من السؤال عن كثير من الاشـياء (اذ فوق ما سألوا آيات لا يوقف على منتهاها فلم يكن يجب — أن لو كان ذلك كذلك — ايمان على أحد حتى يبلغ من غاية المعرفة بأمر الله ما أحاط به علم الله) ؟ •

ويقول الامام الشاطبى :

(فهذا أصل اقتضى للعاقل أن لا يجعل العقل حاكما باطلاق، وقد ثبت عليه حاكم باطلاق وهو الشرع بل الواجب عليه أن يقدم ما حقه التقديم وهو الشرع ويؤخر ما حقه التأخير وهو العقل ، لانه لا يصح تقديم الناقص حاكما على الكامل لانه خلاف المعقول والمنقول) •

ويقول ابن حزم (أف لكل عقل يقوم فيه أنه حاكم على خالقه ومحدثه بعد أن لم يكن ومرتبه على ما هو ، ومصرفة على ما يشاء)•

ويقول الله تعالى (الحق من ربك فلا تكونن من الممترين) •

ومن هنا كان لا بد فى رأينا من أن تقوم الفلسفة بالربط بين الوحي والعقل ، على أساس تبعية العقل للوحي ، أو بعبارة أخرى تبعية الفلسفة للدين وليس العكس •

هـــذه ناحية

وهناك ناحية أخرى هى — فى رأينا — ضرورة أن تقوم الفلسفة بالربط بين النظر والعمل •

ان الفصل بينهما مرض عقلى أشبه بالبرص ، يؤدى الى التخلف والانحطاط .

وهذا المرض برىء منه الاسلام ، وبرىء منه المسلمون فى بداية تاريخهم حتى صنعوا حضارتهم على أساس الربط بين النظر والعمل « الفلسفة العملية » ..

يقول الرسول ﷺ :

(اللهم أنى أعوذ بك من الاربع من علم لا ينفع ومن قلب لا يخشع ومن نفس لا تشبع ومن دعاء لا يسمع) . حديث صحيح

ويقول بعض السلف :

(العلم يهتف بالعمل فان أجاب حل والا ارتحل ...)

وفى الحديث الصحيح :

(من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم ووفقه فيما يعمل حتى يستوجب الجنة ، ومن لم يعمل بما يعلم تاه فيما علم ولم يوفق فيما يعمل حتى يستوجب النار) .

ويقول الله سبحانه وتعالى (والعصر ان الانسان لفى خسر الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر) .

ويقول سبحانه وتعالى (يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون) .

والربط بين النظر والعمل هو الذى يدفع المسلم الى التفكير فى وجود الله وعلمه وقدرته وارادته ... لان ذلك يؤثر على عمله فى الدنيا واستعداده لما بعد الموت،وهو الذى يصرفه بالروح الاسلامى

الخالص ــ عن التفكر فى مشكلة العلاقة بين ذات الله وصفاته ،ومشكلة خلق القرآن وقدمه ... الخ .

لولا أن المسلمين لم يستمروا على هذا المنهج عندما توغلوا فى صلتهم بالفلسفة اليونانية القائمة على احتقار العمل ، والاستغراق فى التامل .

يقول أبو الحسن محمد بن يوسف العامرى فى كتابه (الاعلام بمناقب الاسلام) :

(ان فرقة من الفلاسفة وطائفة من الباطنية قد ادعو أن المبرز فى العلوم لن يلزمه شيء من وظائف العبودية غير الهداية للخليقة وأن العاقل منا ليس يلزمه اقتباس العلم ليتوصل به الى الاعمال الصالحة، بل يلزمه ذلك ليسلم به عن وحشة الجهالة فانها فى ذاتها قبيحة مظلمة كما أن ضدها فى نفسه حسن ملذ ..)

ويقول الجاحظ عن فلاسفة اليونان (يرغبون فى العلم ويرغبون عن العمل ...)

ويقول الاستاذ فيليب فرانك فى كتابه فلسفة العلم :

(يمكننا أن نرى مدى ازدراء الذهن اليونانى للعمل اليدوى عندما نقرأ سيرة رجل الدولة الأثيني العظيم بيركليس التى كتبها بلوتارك) .

وكذلك سيرته التى كتبها عن أفلاطون وغيره من عظماء اليونان .

ويقول هرمان راندال عن العرب :

(أخذوا المعرفة الرياضية والطبية والآلية التى احتقرها الرومانيون ونبذها المسيحيون جانبا وبنوا فى القرن العاشر فى أسبانيا حضارة

لم يكن العلم فيهـا مجرد براعـة بل كان علمـا يطبق على الفنون والصناعات الضرورية للحياة العملية ..)

والى عهد قريب كان تولستوى يسخر من العلم الحديث ويقول عن صاحبه (انه مشغول بعد ما على هذه الارض من أنثيات البق وسائر الحشرات) .

والامر الذى لا شك فيه أن الحضارة الاسلامية بنيت على [illegible] الربط بين النظر والعمل ، كما أضافت طرفا ثالثا هو الربط بين [illegible]دين وبين الدين .

واذا كانت أوربا قد تقدمت لاخذها عن الاسلام الربط بين النظـر والعمل فتوغلت فى الجانب المادى من الحضارة توغلا مذهلا ، فانها انطوت على أسباب دمارها من حيث أغفلت الجزء الثانى مما قدمته الحضارة الاسلامية وهو الربط بين النظر والعمـل من جانب وبين العقيدة الدينية (الاسلام) من جانب آخر .

ومن هنا فاننا ونحن نقدم هذه البحوث الفلسفية العامة للقراء والطلاب ، فقد حرصنا أثناء ذلك على أن نشير الى هذه المحـاور الثلاثة النظر والعمل والدين ، وأن نقدم دراستنا من خلال وجهـة نظرنا فى ضرورة الربط بين هذه الأطراف .

وأسأل الله سبحانه وتعالى أن يوفقنا الى الهدى .

د . يحى هاشم حسن فرغل

الفصـــل الأول

الفلســفة : تعريفهــا ومجالهــا

[illegible]

[illegible]

معنى كلمة الفلســفة :

من المسلم به أن المعنى يسبق اللفظ فى الوجود ، واذا كنا الآن بصدد اماطة اللثام عن معنى كلمة الفلسفة عند الذين استعملوا تلك الكلمة فانه يجب علينا أن نلقى ضوءا على المراحل الفكرية التى سبقت وجود اللفظ وأن ننقب عن مدلول يتطابق معه أو يتقارب منه •

لقد قيل أن أول فليسوف ورد اللفظ على لسانه هو ســـقراط ٣٩٩ ق•م ، وأن سقراط استعمل هذه الكلمة ليدل بها على أن الانسان يمكنه أن يشتغل بالحكمة وأن يحبها ولكنه ليس فى امكانه أن يكون حكيما اذ الحكمة فى ذاتها صفة اختص بها الآلهة • !!!

اذا ارتضينا هذا التحليل كان علينا اما أن نشك فى أن ســقراط هو الذى استعمل ذلك اللفظ لهذا المعنى،أو أن نعيد النظر فيما اشتهر عن سقراط من أنه قرر أيضا (أن الله قد منحنا بوساطة قوة داخلية القدرة على معرفة الحقيقة لحكمة عملية هى الفضيلة) (١) •

وعلينا أيضا أن نشك فيما يقرره عنه المؤرخون من أن بحثه كان يدور ــ فحسب ــ حول كيفية الوصول الى الحقيقة ، وان لم يكن يتساءل عن امكان الوصول اليها وماذاك الا لانه كما يقــال لم يشك لحظة واحدة فى أن امكان الوصول الى الحقيقة المطلقة أمــر طبيعى قد وصل من البداهة الى حد لا يصح التنبيه عليه •••» (٢)•

علينا أن نشك اذن فى أحد الامرين : اما أن نشك فى أن سقراط قد أراد من الفلسفة محبة الحكمة بالمعنى السابق • وأما أن نشك فى أن سقراط كان يسلم بامكان الوصول الى الحكمة ، وربما كان الشك

(١) الفلسفة الاغريقية جزء / ١ ص ١٦٥ الدكتور غلاب ط ٢ •
(٢) المصدر السابق ١٦٥ •

متفقا الى حد بعيد مع ما ذهب اليه بعض المؤرخين للفلسفة (١) من (أن سقراط كان فى الحقيقة يبدى ارتيابه فى امكان الوصول الى معرفة يقينية أو امكان الوصول الى معرفة على الاطلاق) (٢) .

على أنه لا يخلصنا من هذا التردد أن نحمل التفسير المنسوب الى سقراط على أنه كان يستعمله من قبيل التواضع فحسب ، لان ذلك يحمل اللفظ معنى أخلاقيا ولا يحمله معنى فلسفيا ، ونظل بعد ذلك فى حاجة الى البحث من جديد : ما المعنى الذى كان يقصده سقراط من لفظ الفلسفة وهو أول من أطلقه فيما يقال ؟

وهنا يمكن أن نقبل مؤقتا ما قيل من أن سقراط (٣) أراد بالفلسفة محبة الحكمة قاصدا التفرقة بين الفيلسوف والسوفسطائى، فبينما الاول يشتغل بالحكمة من أجل الحكمة ولذاتها ومحبته اياها معتقدا امكان الوصول اليها ، فان الثانى يشتغل بالحكمة للارتزاق من ورائها فهو اذن ليس محبا للحكمة وليس فليسوفا .

على أن الارجح عندى أن نقول :

أنه اذا كان المؤرخون لا يجزمون برأى فى أنه هل كان سقراط أم كان غيره ذلك الذى فسر الفلسفة بمحبة الحكمة فان لنا مندوحة فى أن نريح أنفسنا وأن نشترك معهم فى عدم الجزم بأن سقراط كان واضع ذلك التفسير .

---

(١) المدخل الى الفلسفة ص ٩ ازفلد كولبة ترجمة ابو العلا عفيفى .

(٢) أسس الفلسفة ٣٣ ط الثالثة د . توفيق الطويل وازفلد كولبة المدخل ص ٩ .

(٣) انظر معارضة الدكتور محمد غلاب لهذا الرأى فى كتابه الفلسفة الاغريقية جـ ١ ص ١٧٠ ط ٢ .

« وجـود المعنى فيما قبل سقراط »

والآن وقد تصورنا أدنى تصور معنى تلك الكلمة حق لنا أن نخطو بتؤده فى دروب التاريخ فيما قبل سقراط •

ومن الطبيعي أن نبدأ بالدروب التى تقع أقرب ما تكون الى سقراط زمانا ومكانا •••

لقد قيل أن هيرودتس هو أول من استخدم الفعل يتفلسف اذ ورد فى بعض اثاره أن قارون قال لسولون المشرع : سمعت أن رغبتك فى المعرفة قد حملتك على أن تطوف بكثير من البلاد متفلسـفا — فالتفلسف عنده يراد به (طلب العلم أو التمـاس المعرفـة فى غير غرض) (١) •

والى مثل هذا المعنى ذهب ثيوكيد يدس اذ يقول على لسـان بيركليس فى خطبة رثاء للأثينيين : نحب الجمال فى غير سرف ونميل الى الحكمة ونتفلسف فى غير ضعف أو تخنث • (٢) •

وقيل أيضا أن أول من تفلسف هو طاليس ٥٤٦ ق•م وأقرانه من الطبيعيين(٣)ومن المؤرخين من يرى أن هيرقليطاس تلميذ أفلاطون قد روى أن فيثاغورس ٤٩٧ ق•م هو أول من استخدم لفظ الفلسفة بمعنى البحث عن طبيعة الاشياء أو محبة الحكمة (٤) •

يقول هرقليطس « الحكمة شىء واحد ، أنها معرفة ما به يتحرك جميع الاشياء فى جميع الاشياء » (٥) •

---

(١) اسس الفلسفة ص ٣٤ •
(٢) المصدر السابق ص ٣٥ •
(٣) اسس الفلسفة ص ٣٣ •
(٤) المصدر السابق ص ٣٤ •
(٥) فجر الفلسفة اليونانية للدكتور احمـد فؤاد الاهـوانى ص ١٠٤ ط ١ •

وفى ميدان الانسانية الرحب نجد أن التفلسف بمعناه الواسع وهو البحث عن الحكمة ومحبتها قد وجد قبل العصر الاغريقي المذكور حيث أمكن للاغريق أن يستفيدوا من تفلسف تلك العصور وأن يبنوا على أفكارها .

اذ من السذاجة اليوم كما يقول أميل بريهييه أن يظن ظان أن الفلسفة اليونانية كلها كانت نتيجة محتومة وتطورا منطقيا للعبقرية اليونانية وحدها (٢) . فاذا لم يكن ذلك محض سذاجة فان فيه لونا صارخا من العصبية والعرقية .

والمعنى الواسع لكلمة الفلسفة يتيح لنا أن نجده فى حكمة الشرق القديم ، فان الاستاذ بول ماسون أورسيل يقول وهو فى صدد تقديم (عرض موجز لما تحويه النظم الفلسفية فى الشرق التى كان يجهلها أو يهملها عادة محلل الثقافة الغربية) يقول :

(وقد يعترض علينا بأن تلك النظم الشرقية كان جلها أكثر صلة بالحياة الدينية منها بالتفكير الفلسفى فنجيب بأن كلا نوعى التفكير قد اختلط خلال عصور الانسانية كلها وكل محاولة ترمى الى ايجاد فاصل حاسم بينهما سيؤدى الى جعل كليهما غير مفهوم (٣).

فى الفلسفة الشرقية القديمة :

ان لفظ الفلسفة لا وجود له فى الفلسفة الشرقية القديمة ، وبالتالى فاننا لا نجد لها تعريفا عندهم .

ولكن لاشك أنه كان لديهم من المعارف ما يسمح لنا بأن نجد عندهم ذلك الانتاج الفكرى الذى يدخل فى دائرة الفلسفة .

---

(٢) أميل بريهيية فى مقدمته لكتاب الفلسفة فى الشرق لبول ماسون أورسيل ترجمة الدكتور محمد يوسف موسى ص ٩ .
(٣) المصدر السابق ص ١٦ .

فقد سبق الشرق القديم اليونان الى ابتداع حضارات مزدهرة تقوم على علوم عملية ناضجة ودراسات نظرية دينية قيمة ، فكان قدماء المصريين أول من ابتدع الرياضيات والميكانيكا والكيمياء وأول من اخترع الكتابة وأنشأ الكتاب وأقام المكتبات ودور الكتب وكان البابليون والكلدانيون أول من درس الاجرام وأنشأ علم الفلك .

أما عن التفكير النظرى فقد خلفوا لنا طائفة ضخمة من وجوه النظر العقلى فى الالوهية والبعث والخير والشر والمبدأ والمصير ووحدانية الله وخلق الكون وقيام الآلهة بتنظيم المادة ، والثنائية المقتضية لالهين أحدهما للخير والثانى للشر ، والحلول(1) ...... الى غير ذلك مما اتصل به فلاسفة الاغريق واستفادوا منه بعدهم .

كل هذه مسائل يمكن أن يطلق عليها لفظ الفلسفة بمعناها الرحب، الا أن هؤلاء الشرقيين كانوا يتميزون فى بحثهم لتلك الامور بالناحية العملية التطبيقية ، وكانوا يستغلون الفكرة فى العمل ، فاذا استعصت الفكرة المجردة عليهم فى سبيل استغلالها كانت سرعان ما تتحول الى عقيدة دينية .

وفى النهاية كانت الفكرة تخرج من رأس المفكر لتنزل الى حياة العامة متخذة احدى صورتين : عمل ، أو دين !

من طاليس « فى القرن السادس ق.م » الى سقراط (٤٦٩ — ٣٩٩ ق.م) .

كان مفهوم الفلسفة فى تلك الفترة هو البحث فى العالم وتصنيفه

---

(1) أسس الفلسفة ص ٢٦ توفيق الطويل .

ورده الى أصل مشترك كما كان الهدف من هذا البحث المعرفة لذاتها. اللامادة .

ونبعث فى تلك الفترة مذاهب مختلفة فكانت المدرسة الأيونية مغرمة بالمادة الى حد لم يدع لغير الطبيعة في فلسفتها مجالا . وكانت المدرسة الفيثاغورية مفرطة فى اللامادية الى حد المغالاة التى نراها فى اتخاذها العدد أصل الكون أو قالبه الضرورى ، فلما جاءت المدرسة الايليائية ذهبت مذهبا وسطا فقالت بوجود المادة كما جزمت بثبوت اللامادة (١) .

سـقراط :

اذا قلنا بوجه عام أن مفهوم الفلسفة قبل سقراط كانت تسيطر عليه نزعتان : : نزعة تعنى بالرياضيات والعلوم الفلكية والطبيعة وما وراءها ، وأخرى تنكر قيمة الفكر ـ البشرى وتضع الأساليب الخطابية فوق كل شيء .

فانه يمكن القول بأن سقراط حارب النزعتين كلتيهما : حارب النزعة الاولى حيث أخذ بعنان الفلسفة الى ميدان النفس الانسانية لتتعرف اليها ، وهو بذلك لم يكن منكرا لفروع الفلسفة الاخرى ، بل، كان يرى أن نقطة البدء هى النظر فى النفس الانسانية .

وذلك لان معرفة النفس تؤدى الى معرفة قواها ونزعاتها وميولها وهذا هو موضوع علم النفس .

---

(١) انظر فى المقارنة بين مفهوم الفلسفة فى الغرب والشرق .
حنا الفاخورى ، خليل الجر تاريخ الفلسفة العربية جزء/ ١ص٤٦ .
اسس الفلسفة توفيق الطويل ص ٩٨ .
محمد غلاب الفلسفة الاغريقية جزء أول ص ٧٨ .

ومعرفة النفس تؤدى الى معرفة جوهرها وأصلها ومصيرهـا وهذا هو موضوع علم ماوراء الطبيعة •

ومعرفة النفس تؤدى الى معرفة القـوانين المنطقيـة للتفكير الصحيح وهذا هو موضوع نظرية المعرفة •

ومعرفة النفس تؤدى الى معرفة سلوكها وفقا لطبيعتها الخاصة وهذا هو موضوع علم الاخلاق •

وحارب سقراط النزعة الثانية فقد كان أول من آمن بوجـود حقيقة ثابتة ومثل مستقلة عن الحقيقة المحسوسة ومعرفة صحيحـة لا تتحقق بغير الفضيلة •

وهنا نشعر بأن سقراط أخذ يبتعد أيضا عن النزعة السـائدة التى تطلب المعرفة لذاتها وأخذ يرسم للمعرفة هدفا عمليا تسعى اليه هو الفضيلة ولكننا نجده ، يمزج بين المعرفة والعمل مزجا لا نجده عند غيره ، حيث جعل من الفضيلة معرفة ومن المعرفة فضيلة •

افلاطـــــون :

لم يجد أفلاطون داعيـــا لان يقف موقف التحفـظ الـذى وقفه أستاذه سقراط من مباحث الفلسفة التى كانت سائدة فى عصره والتى كانت تتناول العالم بأجمعه بل اعتبر أن الفلسفة هى العلم المشرف على جميع العلوم ، وموضوعها هو جواهر الاشياء أو الموجود الحقيقى فى كل شىء « وهو المثال » ، كما كانت الفلسفة عنده تعنى الحكمة لا محبتها فحسب (١) • ولذلك كانت تطلب لذاتها : وكان الطريق اليها لا يعنى الإســتنتاج أو التحصـيل بقـدر ما يعنى «التذكر» (٢) •

---

(١) محمد غلاب الفلسفة الاغريقية جزء / ص ٢٠٥ .

(٢) حنا الفاخورى خليل الجر تاريخ الفلسفة العربية ج ١ ص ٧٤.

واذا كان سقراط قد عالج فى فلسفته من قبل مسألة الوجـــود الحقيقى الذى لا يتغير وجعله خاصا بالكليات وعدها حقائق الأشياء وجعلها من موضوعات الفلسفة الاساسية فان أفلاطون جاء من بعده وأكد هذه الفكرة كما زاد عليها أن الماهية من حيث وضعها فى الوجود مفارقة لوجود الجزئيات وأنها أى الماهية أعلى مرتبة فى وجودها بل هى ما يحقق لها أن توصف بالوجود الحقيقى (١) •

أرســــطو :

آمن أرسطو ايمانا شديدا بتمكن العقل البشرى من الوصول الى المعرفة ، والمعرفة فى نظره هى البحث عن الحقيقة ، أى عن الكائن والعثور عليها ، فالحقيقة والكائن فى رأى أرسطو شىء واحد (٢) •

وبذلك فانه وافق أفلاطون فى أن الماهية هى ذات الوجود الحقيقى ولكنه خالفه فى أنها توجد مفارقة للجزئيات (٣) ، وخالفه أيضا فى اخراج الجزئيات من حيز البحث الفلسفى بدعوى أن وجودها وجود مزيف •

واستمر أرسطو بالفلسفة فى دائرتها الواسعة التى تركها فيهـــا أفلاطون والتى تشمل البحث فى جميع العلوم للوصول الى الحقائق الكامنة فيها •

وصار تعريفها عنده (كل بحث علمى يراد الوصــــول به الى الحقيقة أيا كان نوع هذا البحث) هذا بمعناه الشامل •

أما بمعناها الخاص الجدير بالحكماء فهو (البحث عن المبادىء

(١) ارسطو عبد الرحمن بدوى ط ٣ ص ٥٤ •
(٢) حنا الفاخورى خليل الجر تاريخ الفلسفة العربية جـ ١ ص ٨١•
(٣) ارسطو عبد الرحمن بدوى ط ٣ ص ٥٥ •

الاولى والجواهر الاساسية والعلل الفاعلة للاشياء حتى ينتهى هذا البحث الى العلة الاولى التى لا علة لها) •

وموضوعها عنـــده (هو الموجــود الاســاسى من حيث هو موجــودا) •

وقسم أرسطو الفلسفة الى أقسام ثلاثة : العلــوم النظرية والعلوم العملية والعلوم الشعرية ، وقسم القسم الاول الى ثلاثة أنواع •

النوع الاول : العلم الاعلى أو الالهى أو ما بعد الطبيعة •

النوع الثانى : العلم الأوسط أو الرياضى •

النوع الثالث : العلم الأدنى أو الطبيعى •

وقسم القسم الثانى الى أنواع ثلاثة أيضا : علم الأخلاق ، وعلم تدبير المنزل وعلم السياسة •

وقد قسم القسم الثالث الى الشعر والخطابة والجدل (١) •

من أرسطو الى مدرسة الاسكندرية :

يبدو أن الفكر اليونانى فى هذه المرحلة كان قد أحس بدوار من الاستغراق فى الماورائيات ،فعدل عنها ، واتجه الى الموضوعات المألوفه يعالجها • فانحصر نشاطه فى ثلاث مشكلات رئيسية • هى المشــكلة الطبيعية والمشكلة المنطقية من حيث هما ضروريان لحل المشــــكلة الاخلاقية (٢) •

(١) محمد غلاب الفلسفة الاغريقية جزء / ٢ ص ١٥ .
(٢) تاريخ الفلسفة العربية حنا الفاخورى جـ ١ ص ٩٦ •

واضطر الفلاسفة بحكم الظروف التى يحيون فيهـا الى أن يعتبروا أن مهمة الفلسفة هى سعادة النوع البشرى وأن الأخلاق هى النتيجة المرجوة من كل الفلسفات •

وبدأت حركة تحرير العلوم من الفلسفة ، فأعلن « أوكليد » استقلال علوم الرياضة ، ثم « أرشميد » انفصال علم « الميكانيكا » ولكن سرعان ما خبت حركة التحرير هذه حتى عصر النهضة (١) •

وبذلك يمكننا أن نقول بأن رواد هذه المرحلة كانوا قد تخلوا عن طلب المعرفة لذاتها وراعوا قيمة الناحية العملية •

فها هو شيشرون يخاطب الفلسفة بقوله :

(أيتها الفلسفة أنت المدبرة لحياتنا : أنت صديق الفضـيلة وعدو الرذيلة ماذا نكون وماذا تكون حياة الانسان لولاك (٢) •

فى الأفلاطونية الحديثة :

التقى فى الأفلاطونية الحديثة الشرق والغرب ، الغرب بفلسفته اليونانية وما طرأ عليها من تغير فى البيئة الرومانية ، والشرق الذى لم يألف الجدل المنطقى ، وكان يأخذ بما اتفق له من عقائد وفى مقدمتها العقيدة اليهودية (٣) •

وبهذين التيارين تألف مفهوم الفلسفة الأفلاطونية الحديثة ، فبرزت فيها الروح الصوفية والدينية وحاول فيلون أن يوفق بين اليهودية والهيلينية وتوسل أفلوطين المصرى الى الاتصال بالله عن

---

(١) محمد غلاب الفلسفة الاغريقية جـ ٢ ص ١١٩ .
(٢) المدخل الى الفلسفة ازفلد كولية أبو العلا عفيفى ص ١٠ .
(٣) حنا الفاخورى خليل الجر تاريخ الفلسفة العربية جـ ١ ص ١٠٦

طريق الجذب ، وتزعزعت بذلك الخصائص القديمة للفلسفة حيث امتزجت بتصوف الشرق وروحانيته (١) •

الفلسفة فى العصور الوسطى :

اذا كان صحيحا أن الفلسفة المدرسية فى العصور الوسطى الاوربية كانت دينية فى جملتها فانه من غير الصحيح — كما يذهب الى ذلك بعض الباحثين — أنها اقتصرت على مسائل الدين ، فقد نظرت فى المسائل الطبيعية و العقلية وأخذت المدارس المتأخرة تردد آراء أرسطو فى المسائل العقلية وفى العلوم الطبيعية على السواء •

ولم يكن هناك استسلام تام لسلطة الكنيسة فى مباحث الفلسفة كما قد يظن بل كان هناك من يرى أن الحجة النقلية أوهن الحجج وأن الاستشهاد بقول لا يعنى الاعتداد باسم قائله بل بقوة أدلته •

أما نظرتهم الى العلاقة بين الدين والفلسفة فقد وجد نفر منهم اقتنعوا بالتغارير بين الفلسفة والدين،فذهبوا الى أننا قد نقبل بالعقل قضية ما ونعتنق نقيضها بالايمان ، ولكن كان هناك نفر آخر وهم يؤلفون الغالبية العظمى فى العصر الوسيط — يؤمنون بالاتصال والتفاعل بين الفلسفة والدين ويتفقون فى أن الوحى والعقل من عند الله ، فمحال أن يتعارضا ، فحاولوا بذلك التوفيق بينهما لكنهم ذهبوا فى ذلك مذهبين :

الاول : اتخذ الدين أصلا لعملية التوفيق وأنكر أن تستقل الفلسفة فى الوصول الى الحقيقة ، والثانى اطمأن الى بعض الحجج الفلسفية التى تفسر الطبيعة والوجود والاخلاق فاعتبروا الفلسفة وحدة قائمة بذاتها ومسائل الوحى وحدة مستقلة أيضا وبينهما من

---

(١) توفيق الطويل أسس الفلسفة ص ٣٧ .

الامور ما اشتركا فى علاجـه ، والبرهنة العقليـة يجب أن تسـود الجميـع (١) .

وقد امتاز القرن الرابع عشر من تلك العصور — بالثورة على الماضى ، والنفور الشديد من المعانى المجردة والنزوع القـوى الى الواقع ، ورأى فى المجردات أنها مجرد أسماء ، وأن المعرفة الجزئية الحسية أوضح وأوكد من المعـرفة العقلية المجـردة ، وأنها أحق بالاتباع ، فوضعوا العلم المستقل للطبيعة وجددوا علم الفلك واهتدوا الى قوانين جديدة للحركة ثم حلوا مشاكلهم مع الدين بأن آمنوا ايمانا أعمى دون أى سند من العقل !!! (٢) .

« الفلسـفة الاسـلامية »

هل هناك فلسفة اسلامية ؟ ومن هم الذين يمثلونها تمثيـلا أصيـلا ؟

مجال التحقيق فى هذه المسألة بعيد عن اختصاص هذا البحث، ويكفينا الآن أن نسلم مع العلماء بأنه كانت هناك فلسفة اسلاميـة، وأنها غزت فلسفة العصور الاوربية الوسطى بأفكارهـا ، ومهـدت للفلسفة الحديثة (٣) ، وأنها امتازت بموضوعاتها ، فعنيت بمشكلة الواحد والمتعدد ، وعالجت الصلة بين الله ومخلوقاته ، التى كانت مثار جدل بين المتكلمين ، وعرضت للمشكلات الفلسفيـة الكبرى فى الزمان والمكان والمادة والحياة ، وبحثت نظرية المعرفة بحثا مستفيضا، ففرقت بين النفس والعقل والفطرى والمكتسب ، والصواب والخطأ.

---

(١) يوسف كرم تاريخ الفلسفة الاوربية فى العصر الوسيط ص ٦ ، ٧ ، ٨ ، ٩ .

(٢) المصدر السـابق ص ٤ ، ٥ .

(٣) ابراهيم مدكور ، فى الفلسـفة الاسلامية : منهج وتطبيقـه / (١) ١٥ ، ١٤ .

وفصلت الفضائل ونوعتها ، واستوعبت أيضا أقسام الفلسفة المألوفة من حكمة نظرية وعملية ، وسايرت أرسطو فى تقسيمه لعلوم الفلسفة الى طبيعة ورياضة وميتافيزيقيا وأخلاق وتدبير منزل وسياسة ، وساهمت فى الطب والكيمياء والنبات والفلك والموسيقى بل تعدت ذلك الى مبادىء التشريع وأصول الفقه (١) .

وكان من أهم نظرياتها أيضا أن المادة أزلية ومخلوقة معا (!!) وأن علم الله انما يتعلق بالكليات ، ونظرية العقول العشرة التى حلت بها مشكلة صدور العالم عن الواحد ؟! (٢) .

واذا كنا قد وجدنا فى فلسفة أوربا فى العصور الوسطى من الفلاسفة من يفصل الفصل التام بين مجال الاقتناع وبين مجال الاعتقاد فاننا ـ لا نجد لذلك نظيرا يعتد به فى الفلسفة الاسلامية بل كانت ترى أنها والدين أمران متفقان لان كلا منهما حق والحق لا يخالف الحق .

وكان ابن رشد يوجب النظر فى الفلسفة باسم الدين ، وكان من رسالة الفلسفة أن توفق بين الدين والفلسفة . على أسلس من العقل. كما كان يذهب الى ذلك بعض الفلاسفة بزعامة ابن رشد . (٣)

وقد يقال أن هذا التوفيق ليس من خصائص الفلسفة الاسلامية فقد سبقتها الى ذلك الفلسفة الأفلاطونية الحديثة وفلسفة العصور الوسطى الاوربية .

ولا شك أن هذا قد مهد لفلاسفة الاسلام الا أن هؤلاء خطوا فى سبيل التوفيق خطوات فى صورة أدق وأشمل (٤) .

---

(١) ابراهيم مدكور ، فى الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه / ٢٠ .
(٢) عثمان أمين ، شخصيات ومذاهب فلسفية ص ٤٦ .
(٣) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال لابن رشد .
(٤) ابراهيم مدكور ، فى الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه ٢٥٤ .

ونحن نرى أن نزعة المعرفة لذاتها كانت قد غلبت على التيـار العام للفلسفة الاسلامية خضوعا منها لروح الفلسفة اليونانية ، الا أنه كانت هناك محاولات تبذل للتملص من أسار هذا الاتجاه ، عندما ينتقل الفليسوف الى النظر فى الجانب العلمى من الحياة •

ومن هذا جاءت محاولات الفارابى بتكييف حياته الخاصة وفقا لفلسفته كما اهتم بوضع « المـدينة الفاضـلة » لتكييف حيـاة الناس » (١) •

فى الفلسفة الاوربية الحديثة :

ان نقطة البدء فى تاريخ الفلسفة الاوربية الحديثة تكاد تتلخص فى اتجاهين رئيسـيين : أحدهمـا تجريبى أخـذته عن الحضـارة الاسلامية ، نهض بالدراسات الواقعية ، والآخر نظرى أخذته عن اليونان من جانب وشك ديكارت من جانب آخر قام البحث فى العصور بيكون من جانب وشك ديكارت من جانب آخر قام البحث فى العصور الحديثة •

وكان لنزعة التحرر من الكنيسة ، وللغلو فى أهمية العلم الآلى وتطبيقاته العملية الرامية الى توسيع سلطان الانسان على الطبيعة وزيادة رخائه ، دور فى استقلال الفلسفة عن الدين،الى أن صارت خصيما له وتكونت هناك (أ) فلسفة الحادية ، (ب) وفلسفة روحانية ليست الا مجرد عاطفة نحو الدين (ج) وفلسفة تشيد بالعلم الآلى وتحصر مجالها على قدر مجاله (٢) •

وكان نمو الحركة العلمية فى العلوم الجزئية قد حمل بعض الفلاسفة فى العصر الحديث على وضع الفلسفة فى عداد هذه العلوم أو اعتبارها جزءا متمما لها •• وبذلك تغيرت الصلة القديمة التى كانت

(١) المصدر السابق ص ٥٧ .
(٢) يوسف كرم تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٦ ، ٧ •

تربط العلوم بالفلسفة فلم تعد الفلسفة الاساس الضرورى الذى تبنى عليه العلوم الجزئية نتائجها فحسب ، بل أصبحت العلوم نفسها أساسا تبنى عليه الفلسفة نتائجها ، وبمعنى آخر أصبح كل منهما يغذى صاحبه •

ومن أجل ذلك صارت الفلسفة عند بعضهم (مجموع المعارف المنظمة علميا) ، وعند آخرين عبارة عن تحليل المعانى العقلية بمعنى تصنيفها وضبط مفهوماتها بنسبة بعضها الى بعض •

وصار البعض الآخر يقصرها على مبحثى المعرفة والمنطق ويعتبرهما المحور الذى تدور حوله الفلسفة بمعناها العلمى فيعرفونها بأنها « العلم بالمبادىء » •

هذا بينما يرى هيجل أن الفلسفة هى البحث « فى المطلق » • وبالاجمال أصبح مفهوم الفلسفة ومجالها يختلف اختلافا بينا تبعا للاختلاف الحاد فى تلك المذاهب بين المادية والمثالية (١) •

« التعريف العام » (٢)

الآن وقد استعرضنا تلك المفاهيم المختلفة منذ نشأة الفلسفة يمكننا أن نحكم عليها جميعا بأنها وجهات نظر لأفراد من المفكرين أو الفلاسفة ، تبين ما يجب أن تكون عليه الفلسفة فى نظرهم ، وليست تعبيرا عن الصفات الأساسية الدائمة للفلسفة من حيث هى كائن تاريخى •

ومن اليسير علينا أن ندرك أن تعريفا منطقيا جامعا مانعا ليس فى الامكان وضعه للفلسفة للاسباب الآتية :

---

(١) المدخل الى الفلسفة . ازفلد كولبة ابو العلا عفيفى ص ١٢ ، ١٣
(٢) المدخل الى الفلسفة كولبة ابو العلا عفيفى ص ٣٥٣ •

١ — أن الموضوعات التى تعنى بها الفلسفة لا تختلف اختلافا ضروريا عن تلك التى تعنى بها العلوم •

٢ — أنه لا توجد قاعدة مقررة تضع حدودا حاسة تنسحب على الماضى وعلى المستقبل لما يكن ادخاله فى مجموعة العلوم الفلسفية •

٣ — أنه فى المسألة الواحدة يمكننا أن نلحظ جانبا للفلسفة وجانبا للعلم والبحث •

لهذا كان من العبث أن نحاول وضع تعريف عام للفلسفة على أساس أنها وحدة علمية مستقلة تماما عن العلوم الأخرى •

كل ما يمكننا عمله أن نتصور مجالا للفلسفة يشمل الصفات الاساسية التى اعتبرت فى الماضى ويحتمل أن تعتبر فى المستقبل من خصائص التفكير الفلسفى •

ولاشك أن الفلاسفة فى جميع العصور عالجو المسائل الثلاث الآتية :

المسألة الأولى :

وضع نظرية عامة خالية من التناقض فى طبيعة الكون والوجود أو طبيعة الانسان وهذا يتطلب أمرين :

١ — الاعتماد على جميع النتائج التى وصل اليها العلم حتى زمن وضع النظرية •

٢ — مراعاة الآثار العملية (من حيث تشكيل وجهة نظر الانسان فى العالم وفى أساليب حياته) التى تترتب على تلك النظرية •

المسألة الثانية :

بحث المبادىء العامة التى تفترضها العلوم الجزئية من غير أن تبرهن عليها ولذلك شقان :

١ ــ النظر فى بعض المفاهيم العامة كمفهوم الزمان والمكان والعلة ونحــوها •

٢ ــ النظر فى مناهج العلوم وطرق التفكير العلمى •

ويقوم الفيلسوف هنا بوضع الحدود التى يجب على العلم أن يقتصر عليها ولا يتعداها بايجاب أو سلب •

المسألة الثالثة :

تمهيــد الطريق لظهــور العلــوم الجزئية وبذلــك يمكن للفيلسوف أن يعين النقطة التى يجب على العلم أن يبدأ منها ويعلن عنها •

مثــــال :

اذا أردنا أن نضع مثلا فلسفة فى الطبيعيات فان أول ما تقوم به هو أن ندرس دراسة نقدية جميع المبادىء الأساسية التى تفترضها هذه العلوم وتبنى قوانينها عليها •

ثانيا : نجمع فى هذه الفلسفة الطبيعية جميع العنــاصر التى تستفيد بها فلسفة ما بعد الطبيعة فى وضع نظرية كونية عامة •

ثالثــا : نستطيع بعد ذلك أن نثير بعض المسائل الطبيعية الجديدة أو تضع فروضا جديدة على أساس الحقائق العلمية المعروفة لكى يحققها العلم بأدواته الخاصة •

تلك هى خصائص الفلسفة فى مجموعها لا فى جميعها ، بمعنى أننا اذا نظرنا الى اتجاه فلسفى دون غيره فقد نجد فيه احدى تلك الخصائص دون غيرها ، ولكننا اذا جمعنا الاتجاهات الفلسفية المختلفة فى صعيد واحد فاننا نعثر فى هذا الصعيد على هذه الخصائص جميعا، نجد احداها هنا والباقى هناك.

فاذا نحن أردنا خاصة موحدة تنتشر بين جميع الاتجاهات الفلسفية ولا تكاد تخلو منها واحدة من تلك الاتجاهات ، فانه يمكن أن نقول أنها هى : محاولة العقل البشرى المستقل للوصول الى معرفة الحق أو الخير أو الجمال .

واذا أردنا تحديدا عاما لمجالاتها قلنا أنها تشتمل على البحث فى النظريات الأساسية الثلاثة : نظرية الوجود ، ونظرية المعرفة ونظرية القيم .

الفصل الثاني

« الفلسفة والمنهج »

ضرورة المنهج :

ان البحث بغير خطة موضوعة يلتزم بها الباحث فى الوصول الى غرضه هو أشبه بالسير فى ظلماء متراكبة بعضها فوق بعض ، فى بقعة خرافية لا يدرى أهى سماء أم أرض أهى وجود أم عدم ٠

والخطة فى الواقع تفرض وجودها على الباحث فرضا حتى وان لم يتعمد الباحث النظر فيها وترتيبها ترتيبا واعيا ٠

انها تفرض نفسها سواء أراد الباحث أو لم يرد ، وذلك لانه انسان ، ولأن علم الانسان يحصله عن طريق البحث،فهو علم اكتسابى حتما ٠٠٠ واذن فلابد من طريق أو خطة وذلك الطريق هو المنهج ٠

غاية ما هناك أن المنهج قد يكون اتباعه تلقائيا ،وقد يكون واعيا، وقد يكون مؤديا وقد يكون مضللا ، وقد يكون ناقصا وقد يكون متكاملا وقد يكون شخصيا خاصا ، وقد يكون عاما ملزما ٠٠٠ !

والباحث فى المنهج يصادف هذه الانواع جميعا ٠

واذن فالبحث لا يكون قط بغير خطة ، أى بغير منهج ، ومن هنا كانت ضرورة المنهج ، وكان حرص المفكرين على وضع المنهج أى وضع طريقة معينة يتبعها العقل ويلتزم بها فى دراسته وتنقيبه عن المجهول٠

المناهج الشخصية :

أما عن المناهج الشخصية فقد كان سقراط يتبع فى بحثه مرحلتين تدعيان « التهكم والتوليد » ٠

ففى الاولى كان يتصنع الجهـل ثم يلقى الاسـئلة ويعرض

الشكوك بحيث ينتقل من أقوال المسئولين الى أقوال لازمة لها ولكنهم لا يسلمونها فيوقعهم فى التناقض ويحملهم على الاقرار بالجهل ..(١).

ثم ينتقل الى المرحلة الثانية فيساعد محدثيه بالاسئلة والاعتراضات مرتبة ترتيبا سليما — على الوصول الى الحقيقة التى أقروا أنهم يجهلونها فيسلمون لها وهم لا يشعرون ... ويحسبون أنهم استكشفوها بأنفسهم .

وكان سقراط يقول عن هذا الاسلوب : أنه يحترف صناعة أمه وكانت قابلة الا أنه يولد نفوس الرجال (١) .

وكان منهج أفلاطون هو ما يسمى بالمحاورة الأفلاطونية ، وهى نوع خاص من أنواع الكتابة ، نجد فيها فتونا ثلاثة هى الدراما والمناقشة والشرح المسترسل ، وكلها مؤتلفة بمقادير ومستويات مختلفة ، وهى دراما لأن أفلاطون كان يعين بها الزمان والمكان وسائر الظروف،ويعرض أصنافا من الاشخاص يصورهم أدق تصوير ويدمجهم فى حوادث تستحث اهتمام القارىء وتستبقى انتباهه ، وأهم الاشخاص سقراط ، ويظهر حوله بحسب المناسبات السوفسطائيون والفلاسفة والشبان الموسرون والسياسيون ، وأما المناقشة فهى نسيج المحاورة ، يسأل سقراط محدثيه رأيهم فيناقشه فيتحولون الى غيره فيناقشه أيضا وهكذا . والشرح المتصل يظهر على صورتين فى مؤلفات أفلاطون :

الاولى : الخطاب والثانى القصة ، ويستعمل أفلاطون الخطاب للتعبير عن فكره هو فى بعض محاوراته الأخيرة ، ويستعمل القصة كحيلة يزين بها كلام السوفسطائى أو الخطيب (٢) .

---

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية ، يوسف كرم ص ٥٢ ط ٣ . والفلسفة الاغريقية محمد غلاب » جـ ١ . ط ٢ ص ١٥٥ .
(٢) المصدر السابق ص ٦٧ .

والقصة هى أول أسلوب اتخذه العلم عند قـدماء الشـعراء اللاهوتيين فاصطنعها أفلاطون ليصور بالرموز ما لاينال بالبرهان(١)٠

أما أرسطو فان كتبه جافة مجهدة موضوعة بلغة دقيقة لا تخلو من الاقتضاب والغموض ، وليس فيها حوار ولا قصص ولا شىء مما يتوافر فى أسلوب أفلاطون ٠

ولكنه على الرغم من ذلك كانت كتبه فى الجدل والشعر والخطابة تدل على رسوخ قدمه فى الادب وسمو ذوقه ، حيث عنى عناية عظيمة باختيار الألفاظ وتحديد معانيها ٠

وكان لمنهجه فى التأليف مراحل أربع :

فهو أولا ــ يعين موضوع البحث ثم يسـرد الآراء فى هـذا الموضوع ويمحصها ثم يسجل مشاكل الموضوع وصعوباته ثم يبحث أخيرا عن الحلول (١) ٠

بل لقد كان للسوفسطائيين أسلوب يتميزون به هو : أسلوب الخطابة الطنانة التى كانت فى وقتهم ظاهرة اجتماعية واسعة الانتشار تستهوى الجمهور فيتدخل حكما بين المتناظرين ، ثم يحكم لأكثرهما بريقا ولجاجة ٠

وعلى نسق أفلاطون ألف الفارابى مدينته الفاضـلة وكتب ابن طفيل « حى بن يقظان » وتعمد ابن سينا الغموض فى اشارته على نسق أرسـطو ٠

وبمثل هذا أيضا أو قريب منـه فى العصر الحديث نشر ٠٠ ديكنسون كتابه « العدالة والحرية » وكتب جان بول سارتر مسرحياته

---

(٢) المصدر السابق ص ١١٦ ٠

المختلفة للدعوة لفلسفته الوجودية ، وبأسلوب شعرى رائع كتب نيتشة « هكذا تكلم زارد شت » •••• تلك مناهج ظهرت الى الوجود لما للدنهج من ضرورة تفرض وجودها على الباحث الا أنها مناهج شخصية ، هى بنت البيئة والظروف وبنت الفرد كذلك •

واذا كان صحيحا أن الآراء الفلسفية فى مختلف فروع الفلسفة فردية أو محلية الى حد كبير ، فاننا نعنى بفردية المنهج هنا أن صاحبه لم يكن يكسبه صفة الالزام الفلسفى ، ولم يحاول ذلك ، بل كان يمارسه على أنه يلائم مزاجه الشخصى ويلائم ظروفه الاجتماعية ، فحسب •

وباختصار فان هذه الزاوية من دراسة المنهج ليست موضع توسع فى هذا البحث لأنها :

أولا — لانها ليست محل اتفاق •

ثانيا — لانها ليست محل نزاع •

هذا عن المناهج الشخصية تلك التى تظهر فى تفكير الفيلسوف ظهورا تلقائيا أو واعيا بحكم ضرورة المنهج •• !

المناهج العـامة :

وبحكم ضرورة المنهج أيضا ، كانت المناهج العامة تلك التى يلتزم بها عقل الفيلسوف فى بحثه عن الحقيقة ويحتمها على غيره من الباحثين •

وبحكم ضرورة المنهج أيضا تم ظهوره ظهورا تلقائيا فى تفكير الفلاسفة من عهد طاليس فى القرن السادس •م•

علاقة المنهج بنظرية المعرفة :

وبسبب الازمة العقلية الكبرى التى أحدثها السوفسطائيون فى

النصف الثانى من القرن الخامس قبل الميلاد ، وضعت نظرية المعرفة لأول مرة فى تاريخ الفلسفة المعروف موضع التفكير والبحث على يد سقراط ، وان لم يكن وضعها ذاك على أســاس أنهــا علم متكامل مستقل (١) ، ومن ثم أيضا وضعت مشكلة المنهج على بساط البحث الواعى تبعا لذلك ، على نفس الطريقة التى لا تجعل منه علما مستقلا بل علما متناثرا هو فى طور النشوء والبعث ..

والترابط واضح بين النظر فى مشـــكلة المعرفة الانسانية وبين النظر فى المنهج الذى يؤدى الى المعرفة .

لأن مشكلة المعرفة تتضمن كما هو واضح أبحاثا لا يمكن أن تنفصل عن مشكلة المنهج . فسواء قلنا بأن مشكلة المنهج جزء من مشكلة المعرفة أو لم نقل بذلك فاننا مضطرون الى القول بالارتباط الوثيق بين المشكلتين .

ولايضاح ذلك فاننا اذا ذهبنا مع القول بأن نظرية المعرفــة يقصد بها العلم الذى يبحث فى المعرفة من حيث مبادئها الصورية والمادية ، فان المنهج اذن هو جزء منها لأنه يبحث فى المعرفة من حيث مبادئها الصورية (٢) .

أما اذا قلنا بأنها العلم الذى يبحث فى المعرفة من حيث مبادئها المادية فقط وأن المنهج هو الذى يبحث فى المعرفة من حيث مبادئها الصورية فقط ، فلا شك أن هذين جزءان متكاملان لعلم المعرفة العام الذى يرى « فخته » (١٧٦٢ ـــ ١٨٨٤ م) أنه هى الفلسفة (٣) .

وباختصار فان مشكلة المعرفة تتضمن أبحاثا ثلاثة: الأولى «امكان

---

(١) الفلسفة الاغريقية « محمد غلاب » ج ١ . ط ٢ ص ١٦٥ رجع : ١٦ .
(٢) المدخل الى الفلسفة . ازقلد كولبة ، ابو العلا عفيفى الطبعة الثانية ص ٣٧ .
(٣) المصدر السابق .

المعرفة » « والثانى » طبيعتها « والثالث » أداتها •• ولا شك أن النظر فى أداة المعرفة هل هى العقل أو التجربة ، يؤدى حتمـا الى النظر فى المنهج الذى تتبعه تلك الاداة ، وسنرى فيما بعد كيف اختلف المنهج باختلاف آراء الفلاسفة فى أداة المعرفة ، بعد أن وضعت تلك المشكلة موضع البحث المستقل فى الفلسفة الحديثة •

المناهج العامة عند الفلاسفة اليونانيين

فيما قبل سقراط ، وبالاضافة الى المنهج الخاص للسوفسطائيين الذى كان يرتكز على الخطابة والاستهواء ، كان لهؤلاء السوفسطائيين من ناحية أخرى منهج علمي عام : يعتمد على التجربة والاستقراء • اذ كانوا يحاولون تدعيم وجهات نظرهم بجمع أكبر قدر ممكن من المعلومات من أخلاق الشعوب وعاداتهم وتقاليدهم (١) •

وبعـد •••• فانه اذا كان سقراط قد نصب نفسه حاميا للحقائق أمام تيار السفسطة الجارف فى عصره ، فقد كان لزاما عليه أن يدل الناس على الطريق أو على جزء من الطريق الذى يؤدى الى اثبات حقائق الأشياء ••

وهنا نجد بذور المنهج منثورة فى تفكير سقراط ••• أخذت تنمو حتى ظهرت ناضجة فى « منطق » أرسطو •

سقراط : وذلك أن سقراط لم يحترم الخطابة السائدة فى عصره بما فيها من خواص الاستهواء والتهويل ولم يستسغ أن تكون الخطابة وهى أداة السفسطة والمغالطة أداة للبحث عن حقائق الأشياء الثابتة، فكان بطريقته الخاصة يناقش المقدمات والآراء السائدة التى يستغلها

---

(١) فجر الفلسفة اليونانية للدكتور احمد فؤاد الأهوانى ص ٢٥٩ ط ١

السوفسطائيون لاستنباط نتائجهم ويحاول دون ملل وضع تعريف حقيقى للاشياء فهو بذلك يعد واضعا للخطوة الأولى فى المنهج والتى كونت باب التعريف فى المنطق القديم الـذى هو نقطة البـدء فى القياس (١) •

أفـلاطون :

ثم جاء أفلاطون من بعده فخطا خطوة أوسع فى سبيل وضـع المنهج وبناء منطق أرسطو فيما بعد •

وهنا نلاحظ أن أفلاطون يرسم لنا منهج المعرفة والبحث بينما يربطنا برباط وثيق الى نظريته فى المثل ، فالمنهج عند أفلاطون لا يكاد ينفصل عن فلسفته الميتافيزيقية •••

وهذا المنهج نجده فى الجدل الأفلاطونى (٢) •

١ ــ الجدل الصاعد •

٢ ــ والجدل النازل •

تاريخ كلمة الجـدل :

وقبل أن نلم بما يجب الالمام به عن هذين النوعين من الجـدل عند أفلاطون بما يشتملان عليه من تحديد للمنهج نود أن نلقى نظرة سريعة على تاريخ هذا اللفظ « الجـدل » •

كان أفلاطون قد حـده بأنه المنهج الذى يرتفع العقـل به من

---

(١) الدكتور محمود قاسم « المنطق الحديث ومناهـج البحث » ط ٣ ص ١١

(٢) ازفلد كولبة ابو العلا عفيفى ط ٢ ص ٢٦ •

المحسوس الى المعقول دون أن يستخدم شيئا ، بل بالانتقال من معان الى معان بواسطة معان (١) .

ولكن أرسطو وضح معناه المتعارف فحده بأنه « الاستدلال بالايجاب أو بالسلب فى مسألة واحدة مع تحاشى الوقوع فى التناقض والدفاع عن النتيجة الموجبة أو السالبة ... » وليس يمكن ذلك بالاستناد الى حقائق الأشياء لأن المقدمات الصادقة لا تنتج النقيضين فى آن واحد فلا يدور الجدل الا بمقدمات محتملة أى أراء متواترة مقبولة عند العامة أو عند العلماء فهو استدلال صحيح لكن مقدماته محتملة فهو استدلال على وجه الاحتمال (٢) .

غير أن كلمة الجدل انحطت فى مستواها بعد ذلك على أيدى رجال العصر المدرسى لأن الجدل كان مقررا فى مناهجهم الدراسية ثم آل أمره الى نوع من المناقشات العقيمة التى لا طائل وراءها .

ثم جاء شلير ماخر (١٧٦٨ — ١٨٣٤) فأحيا هذا الاسم من جديد وأطلقه على ما بعد الطبيعة أولا . ومباحث المعرفة ثانيا . ثم استعمله هيجل لطريقته الجدلية المعروفة ثم أطلق ديرنج على مقالته فى الزمان والمكان والعلية واللانهائية اسم « الجدليات الطبيعية » عام ١٨٦٥ م (٣) ثم استعمله ماركس فى « المادية الجدلية » .

الجدل الصاعد :

للمعرفة عند أفلاطون مراتب أربعة :

الأول : الاحساس وهو ادراك عوارض الأجسام .

الثانى : الظن وهو الحكم على المحسوسات بما هى كذلك .

---

(١) يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية ط ٣ ص ٦٩ .
(٢) المصدر السابق ١٣٠ .
(٣) أزفلد كولبة أبو العلا عفيفي ط ٢ ص ٢٥ .
(٤) يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية اليونانية ط ٣ ص ٦٩ وما بعدها .

الثالث : الاستدلال وهو علم الماهيات الرياضـــية المتحققة فى المحسوسات •

الرابع : التعقل وهو ادراك الماهيات المجردة من كل مادة •

والاحساس هو أول مراتب المعرفة بخلاف ما عليه الهرقليطيون من أنها كل المعرفة،ثم أن الحكم اذا كان موضوعه محسوسا كان الحكم ظنا (أى معرفة غير مربوطة بعلـــة) فلا يعلم الغير ولا يبقى علمــه ثابتـــا •

والظن يختلف عن العلم فى أن الأول موضوعه الوجود المتغير وموضوع الثانى الماهية الدائمة •

ثم ترقى النفس مرة أخرى فى درجات المعرفة بدراسة الحساب والهندسة والفلك والموسيقى • وذلك لأن هذه العلوم وان كانت تبدأ من المحسوسات الا أن لها موضوعات متمايزة عن المحســوســات • فليست الهندسة مثلا مسح الارض (١) ولكنها النظر فى الأشـــكال نفسها • وهنا يستخدم الفكر الصور المحسوسة ــ لا كموضوع بل كواسطة لتنبيه المعانى الكلية المقابلة لها •

ثم يأتى الشوط الاخير فى طريق المعرفة • فان المحســوســات على تغيرها تمثل صورا كلية ثابتة هى الاجناس والانواع فاذا فكرت النفس فى هذه الماهيات الثابتة أدركت أولا : أن لا بد لاضطرادها فى التجربة من مبدأ ثابت لأن المحسوسات حادثة تكون وتفسد ، وكل حادث فله علة ثابتة ولا تتداعى العلل الى غير نهاية •••• وأدركت ثانيا : أن الفرق بعيد بين المحسوسات وماهيتها فتلك صور ناقصــة

---

(١) بل كان افلاطون يحتقر العمل اليدوى ، ويعتبر انزال الهندسة الى التطبيق العملى اهانة للعلم . واحتقار العلم العملى كان هو سر عصور الظلام فى أوربا ورثته عن الاغريق .

وهذه كاملة والناقص يحاكى الكامل •••• وأدركت ثالثا : أن هذه الماهيات معقولات صرفة •

وفى النهاية يسلمنا هذا الى أن الماهيات جميعا حاصلة فى العقل عن موجودات ضرورية مثلها •

ولكن كيف أمكننا أن نعرف شيئا عن عالم المعقول دون أن يكون بيننا وبينه اتصال ؟ ان أفلاطون يرى أن الطريق الى ذلك هو التذكر فللانسان حياة سابقة فى عالم المعقول قبل تلبسه بالمادة كان يعرف فيها كل شىء ، فما عليه وهو فى هذا السجن الا أن يتذكر عن طريق التأمل معلوماته السابقة ، كما أن التجربة والاستقراء عاملان من عوامل التذكر •

اذا سلمنا بالمثل المجردة القائمة بذاتها فانه من المتعذر علينا أن نحكم حكما — أى حكم — اذا ما تصورنا هذه المثل منفصلة بعضها عن بعض أو متشاركة كلها فى كلها • لأن مثال الحركة — مثلا — اذا كان منفصلا عن مثال الوجود لم تكن هناك حركة قط • ولأن مثال الحركة اذا كانت بينه وبين بقية المثل مشاركة — يكون فى سكون ويكون مثال السكون فى حركة •

واذن فالمشاركة قائمة فى البعض دون البعض ، والجدل هو الذى يتبين ملاءمة المثل بعضها لبعض فيرى بعضها مرتبطا بالبعض بواسطة مثل أعلى وأعم ••• الى أن نصل الى المثل الأعلى •

والعلاقات القائمة بين هذه المثل يضعها البعض فى أحكام فالحكم اذ يعنى أن الشىء هو هو وفى آن واحد شىء آخر يعنى كذلك أن المثال الواحد يشارك فيه مثال آخر مع بقائه هو هو ••• والعلم استقصاء هذه المشاركات بين المثل ، فان أضاف مثالا لمثال مشارك فيه كان صادقا وأن ألف بين مثالين ليس بينهما مشاركة كان كاذبا •

الجـدل النــازل :

لكن كيف يستكشف الجدل العــلاقات بين المثــل ؟ ذلك يكون بالنزول من أرفع المثل الى أدناها عن طريق القسمة ، وهنا نجدأنفسنا أمام النقطة الثانية التى تعنينا فى جدل أفلاطون ، فالقسمة هى وسيلة الجدل النازل ، ذلك لان قسمة الجنس ممكنة بخاصيات نوعية تضاف اليه فتضيف ما صدقه وتجعل فيه أقساما مختلفة تشترك فى معنى واحد ، والقسمة المثلى هى الثنائية كأن نقول : السياسة علم والعلم أما عملى وأما نظرى ، والسياسة تدخل فى الطائفة الثانية فالسياسة علم نظرى ، والعلم النظرى اما علم يأمر واما علم يقرر والسياسة تدخل فى الطائفة الاولى فالسياسة علم نظرى يأمر ،وهكذاحتى يتعين معنى السياسة فالقسمة تبدأ من اللامعين وتتدرج الى التعيين : واذن فالجدل النازل منهج مكمل للجدل الصاعد وهــو آمن منــه وأكفل باستيعاب الاقسام جميعا .

هذا وللقسمة قواعد تتبع ومخاطر تجتنب اذ يجب أن تطــابق طبيعة الاشــياء كمــا يجب الا يعتبر المــركب بســيطا والعرضى جوهرا .... (١) .

وهذا التقسيم فى نهايته اما أن ينتهى الى قضية فاسدة فيحكم تبعا لذلك بفساد القضية التى كانت مبدأ لهذا الفساد ، واما أن ينتهى الى قضية سليمة مسلمة فيثبت صدق جميع قضايا التقسيم .

الرياضة والجدل الأفلاطونى :

ويعترف أفلاطون نفسه بأنه أخذ هذه الطريقة التحليليــة عن الفيثاغورين فى القرن الرابع ق.م فهى طريقة رياضية فى أصلها ، وتكشف لنا عن التفكير الهندسى الذى يمتاز بالدقة ولا ريب أن نظريته

---

(١) المصدر السابق ص ٧٨ .

فى المثل ترجع فى بعض أصولها الى الهندسة لأنه كان يرى أنها العلم الذى يدرس الحقائق الثابتة لا الحسية القابلة للفساد (١) •

أرســــطو :

وبانتهاء هذه الجهود السابقة على أرسطو ، ابتدأت جهوده التى أدت فيما بعد الى تكامل علم خاص هو علم المنطق •

وكانت وظيفة هذا العلم هى وضع قوانين يسير بمقتضاها الفكر السليم (١) أو بتعبير آخر (القوانين التى تعصم مراعاتها الذهن عن الخطــأ) •

والذى حدا بأرسطو الى أن يشمر عن ساعديه ليؤلف ذلك العلم، هو أنه فطن الى أن للقضايا أشكالا خاصة وأن هذه الاشــكال هى العنصر الاساسى الذى تبنى عليه عملية الاستدلال أو البرهنة • (٢) فأخذ يدرس أشكال القضايا وضروب تركيبها على نحو يؤدى الى نتائج (٣) •

ومن هنا كان أرسطو فيما يقول المؤرخون ، هو أول من اعتبر المنطق آلة للعلم وليس جزءا منه • وأوجب دراسته قبل الخوض فى العلوم (٤) •

ويقول المؤرخون أيضا أنه لم تصنف مسائل المنطق تصنيفا علميا دقيقا الا على يد أرسطو (٥) •

---

(١) محمود قاسم . المنطق الحديث ومناهج البحث ١٢ وما بعده .
(١) توفيق الطويل . اسس الفلسفة ص ٣٣٧ ط ٣
(٢) محمود قاسم . السابق ص ١٠
(٣) محمود قاسم . السابق ص ١٥ .
(٤) توفيق الطويل . أسس الفلسفة ٣٣٧ ط ٣ .
(٥) أزفلد كولبة . السابق ص ٤٩ .

تصنيفات منطق أرسطو :

وهو يطلق اسم « أنا لوطيقا » (التحليـــلات) على مبحثى القياس — والبرهان ويتكلم فى التحليلات الاولى عن القياس ، وفى الثانية عن البرهان والتصنيف والاستقراء •

ويطلق اسم « طوبيقا » (الجدل) على الجزء الخاص بالاقيسة الجدلية ، أى الاقيسة التى تتألف من مقـــدمات ظنيـــة ، أما الجزء المسمى « بارى أرمنياس » (العبارة) فيبحث فى القضية والحكم ، ويبحث الجزء المسمى « قاطيغورياس » (وهو مشكوك فى أصله) فى المعقولات الكلية التى تسمى بالمقولات • وسمى أرســـطو هـــذه المباحث بالتحليلات ، وسماه الناشرون أو الاتباع بالارجانون أو الآلة أولا ، ثم سموها ثانيا بالمنطق •

رأى ارسطو فى الجدل الأفلاطونى :

ومن هذا التصنيف يمكننا أن نعرف كيف استفاد أرسطو من تفكير سقراط ، كما استفاد من تفكير أفلاطون الا أنه كان يرى أن طريقة أفلاطون الجدلية هىنوع من الحدس الغامض بالمنهجالقياسى• لانها تفتقد الحد الاوسط وأنها استدلال ضعيف من ناحية أنها تضع المرء أمام أمرين ليختار أحدهما ، بينما أن الاستدلال القوى يجب أن يكون جبريا يوجه العقل الى النتيجة التى لا يستطيع الا أن يســـلم بهـــا (١) •

وكما استفاد أفلاطون من التفكير الرياضى السائد فى عصـــره فكذلك استفاد أرسطو ، فصحيح أن أرسطو وجه عنايته الى الامور الحسية الا أن — دراسته للافراد والجزئى كان يبحث عن الصفات الجوهرية العامة الثابتة لأنها — أى هذه الصفات — هى التى تصلح

---

(١) محمود قاسم . السابق . ص ١٤ .

لكى تكون موضوعا للعلم (١) وان لم يكن متفقا مع أفلاطون فى القول بوجود مفارق لتلك الكليات ـ فاذا أمكن الوصول الى المعنى الكلى الذى يتميز به نوع من الأنواع أمكن استنتاج جميع المعانى الجزئية الأخرى بطريقة قياسية منطقية (٢) •

علاقة منطق أرسطو بالرياضة :

ومن هنا نجد وجه الارتباط بين الفلسفة التجريدية السائدة وبين منطق أرسطو ، بل نجد أيضا وجه الارتباط بين منطقه وبين التفكير الرياضى ، خصوصا اذا سلمنا بأن منطق أرسطو كان متصلا بالحركة العلمية فى عصره ، وأنه لم يكن هناك ما هو جدير بتسمية « العلم » سوى الرياضة كما يقول بعض المؤرخين،وبدليل أنه أخذ أمثلةالاقيسة البرهانية من بعض الأمثلة الهندسية •••• ، ومازال المنطق الشكلى الأرسطى حتى الوقت الراهن أقرب العلوم الى الرياضة ، لأن طبيعة الاستدلال الاستنتاجى بمعناه العام ليست خاصة بالمنطق وحده بل توجد بصفة أكثر وضوحا فى العلوم الرياضية ••••

هذا ويعترف أرسطو فى تحليلاته الثانية بأن الهندسة والحساب وجميع العلوم التى تدرس ماهية الأشياء تستخدم الشكل الأول من القياس فى براهنيها (٣) •

ويقول بعض الناقدين أنه لو قدر لأرسطو أن يجيد تحليل التفكير الرياضى ، لما توقف نمو المنطق من بعده هذه الفترة الطويلة واعلم هو وأتباعه ان المنطق الاستنتاجى لا ينحصر فى الانتقال من العام الى ما هو أقل عموما • بل من الخاص الى العام • ومن الخاص الى الخاص (٤) •

---

(١) محمود قاسم • السابق • ص ١٤ •
(٢) المصدر السابق • ص ١٤ •
(٣) المصدر السابق ص ١٥ •
(٤) المصدر السابق ص ١٦ •

ويمكن أن يقال ردا على ذلك أن أرسطو أدرك ما أشير اليه فى هذا النقد المذكور ، لكن ليس بأن يكون ذلك الانتقال عن طريق القياس وحده بل بأن يكون عن طريق الاستقراء الذى شرع فيه ولم يتمه !!

القيـــاس :

والقياس أخص ما فى المنطق الصورى الارســـطى وهو يعنى بالبحث فى صور التفكير دون مادته ، وهذا صحيح من حيث أنه قياس، لكن ليس معنى ذلك أن المنطق الأرسطى كله قد صرف النظر عن المادة تمامـــا بدليل أنه فى القياس نفســـه قد قســـمه الى ثلاثة أنواع من الاستدلالات :

١ ــ استدلال برهانى يبدأ من مقدمات يقينية •

٢ ــ استدلال جدلى ويبدأ من مقدمات ظنية أو محتملة أو متواترة •

٣ ــ استدلال سفسطائى يبدأ من مقدمات كاذبة مموهة (١) •

ومن هنا نرى أن أرسطو قد التفت الى مادة القياس التفاتة قوية وهو ان لم يعهد الى القياس بالتحقيق فى أمرها الا أنه عهــد بذلك الى البداهة المباشرة أو البداهة غير المباشرة أو الاستقراء (٢)•

واشترط أن تكون مـــادة القياس يقينيـــة فى الاســـــتدلال البرهانى (٣) •

الرواقيـــون :

ثم جاء الرواقيون من بعد أرسطو فأعطـــوا الأهميـــة الكبيرة

(١) توفيق الطويل ص ١١٣ ، ١١٤ .
(٢) المصدر السابق ص ١١٤ .
(٣) توفيق الطويل . السابق ص ٣٣٨ .

للمنطق وكانت الفلسفة عندهم تنحل الى علم طبيعى ومنطق وأخلاق (١) •

ومن تشبيهاتهم لمكانة المنطق من الفلسفة قولهم « أن الفلسفة كالبستان » المنطق سوره ، والطبيعة شجره والأخلاق ثمرة٠٠» (٢)

وتمخضت مجهوداتهم فى بحث المنطق عن اضافة الأقيسة الشرطية المتصلة والمنفصلة (٣) •

العصر المدرسى :

وفى العصر المدرسى أدخلت أهم مسائل المنطق فى الكتب المدرسية وأصبحت له مكانة بارزة فى مناهج الدراسة ، وأطلق عليه اسم الجدل، وتوسع العلماء فى دراسة القياس وبالغوا فى استنتاج النتائج المعقول منها وغير المعقول مادام القياس سليما من الناحية الشكلية •

واستبد سلطانه بالعقول حتى كانت له قدسية فى مجال العقل تشبه قدسية الكنيسة فى مجال الضمير ، وعندما أعلن رييوس المقتول عام ١٥٧٢ ثورته الباهته (٤) على منطق أرسطو قتل بيد أحد المشائين المتحمسين •

واستمر الامر كذلك حتى جاء بيكون وديكارت •

---

(١) أزفلد كولبة . السابق ص ٤٩ .
(٢) توفيق الطويل . السابق ص ٣٣٧ .
(٣) مقال للدكتور أحمد فؤاد الاهوانى مجلة الأزهر سنة ١٣٦١ ص ٧٠٥ .
(٤) أزفلد كولبة . السابق ص ٥١ .

الاســــــلاميون :

أما عن المنطق فى المجال الاسلامى ، فقــد روى ابن صــاعد الأندلسى أن ابن المقفع مترجم كلية ودمنة وكاتب المنصور هو أول من ترجم كتب أرســطو المنطقيــة الثلاث : المقــولات والعبــارة والتحليلات •

والتحقيق التاريخى الحديث أثبت خطأ ابن صاعد فى هذه الرواية التاريخية فالذى لا شك فيه أن المنطق ترجم الى العربية فى وقت مبكر وكان للاسلاميين شىء من الاستقلال فى تفكيرهم المنطقى •

وقد كان للمنطق سمعة سيئة فى المحيط الاسلامى النقى ، عند كثير من العلماء وأهل الحديث والفقهاء خاصة ـــ كما حورب الاشتغال بالعلوم الحكمية بصفة عامة •

وفى هذا المعنى يقول ابن قيم الجوزية فى كتابه « اغاثة اللهفان من مصايد الشيطان » يطعن على أرسطو ما يأتى « ويسمونه المعلم الاول لانه أول من وضع لهم التعاليم المنطقية وزعم أرسطو وأتباعه أن المنطق ميزان المعانى كما أن العروض ميزان الشعر ••• وقد بين نظار الاسلام فساد هذا الميزان وعوجه وتعويجه للعقول وتخبيطــه للاذهان ، وصنعوا فى رده وتهافته كثيرا •••• » •

بل لقد حورب المنطق فى أوساط المتكلمين أنفسهم ولعله كان لذلك بعض الأثر فى محاولتهم صــبغة بصــبغة عربيــة فى اســمه

ومصطلحاته ، ومحاولتهم النزوع بنزعة استقلالية فى هذا المجـال ، مما حدا بهم الى تصنيف أدب البحث والمناظرة بما فيه من قواعـد تشهد بعبقرية العقلية الاسلامية ومدى تفوقها ــ على يد ركن الدين العميدى الحنفى المتوفى سنة ٦١٥ هـ ٠٠٠٠٠ فى بعض الروايات وان كانت هناك أقوال أخرى تنسبه الى ما قبل ذلك ، ومع ذلـك فان ذلك لم يحدث الا فى ظلال المنطق الأرسطى نفسه مع ملاحظة اقتصار أدب البحث على مجال المناقشة والمناظرة ٠

على أنه مع ذلك يمكن أن يقال بصفة عامة أن علوم القدماء لم يجد علم منها فى المجال الاسلامى ما وجده علم المنطق من اقبـال المفكرين الاسلاميين ٠

بل ربما يمكن القول بأن الازهر هو أحد حصـونه الهامة التى احتفظت به رغم أنه لفظ أنفاسه فى العصر الحديث ٠

مستحدثات الاسلاميين :

أما عن الجديد بالمنطق مما انتجته العقلية الاسلامية فمن ذلك ما أثبته الفارابى من أن المقـولات ليسـت فى درجـة واحـدة من البسـاطة ٠

وابن سينا : صاغ المنطق بعد تعقده فى أسلوب واضح يمكن أن يكون فى متناول العقليات العادية فضلا عن الممتازة (١) ٠

وأخص ما لفت أنظار المستشرقين لدى فلاسفة العرب عامة وابن

---

(١) عن مقال للدكتور محمد غلاب . مجلة الأزهر سنة ١٣٦٣ هـ ص ٦٣ ٠

سينا خاصة هو ذلك الفرق الجلى البارز الذى أوضحوه بين الحدين : الكامل والناقص فجعلوا الاول هو التعريف بالذاتيات وما عداه هو التعريف بالخواص أو العرضيات ، وجزموا بأن التعاريف الجامعة المانعة التى تصلح لأن تكون أساسا للبراهين الثابتة يجب أن تكون مؤسسة على الحدود لا على الرسوم (١) .

ويلاحظ البارون كارادى فو ان ابن سينا لم يكن ذنبا لأرسطو أو فرفريوس وانما كان حرا مجددا يكمل منه ما نقص ويصلح ما فسد فى أسلوب واضح جميل يعد تحفة فنية فى العصر الذى كتب فيه !! .

وفى ذلك يقول ابن سينا نفسه : أكملنا ماأرادوه وقصروا فيه ولم يبلغوا أربهم منه (٢) .

والذى لا شك فيه أنه مهما قيل عن استقلال الاسلاميين فى تفكيرهم المنطقى فهو استقلال جزئى ، أو داخلى ، الى حد كبير ، اذ رائدهم الاعظم فى هذا التفكير هو أرسطو مهما خرجوا عليه فى بعض الجزئيات البسيطة .

العصر الحديث :

فى بداية ما يطلق عليه العصر الحديث وقفت الانسانية على أبواب عصر جديد تأثرت فيه بالحضارة الاسلامية فى ربطها بين النظر والعمل ، وطمحت الى السيطرة على الطبيعة بعد أن قدر لها اكتشاف

---

(١) عن مقال للدكتور محمد غلاب . مجلة الأزهر سنة ١٣٦٣ هـ ص ٦٣ .

(٢) توفيق الطويل ص ٣٤٥ .

ثروات عظيمة فى الارض الجديدة والقديمة على السواء لم تتح لها من قبل ، فتاقت الى الخروج من ربقة الزهد والقناعة التى فرضت عليها فى عصور الكنيسة والاقطاع ٠

وفى غمرة من حماسة الطموح الى المستقبل الجديد تلفتت الانسانية الى العلم والعلماء ليخوضوا معركتها مع الطبيعة ، وتستجديهم السلاح الذى يشق لها الطريق ، فلم تجد فى منطق أرسطو غير استقراء هزيل قضى عليه صاحبه بالموت قبل أن يولد ، فى سبيل سراب خادع اسمه « اليقين » ٠

كان الاستقراء الذى عثر عليه فى الفكر الاغريقى فى منطق أرسطو ينقسم الى قسمين :

الأول : الاستقراء التام وهو متعسر الوجود ان لم لم يكن متعذرا ، — ولا يقوم بالرسالة المرتجاه فى معركة واسعة النطاق بعيدة الارجاء مع الطبيعة المقفلة ٠

الثانى : الاستقراء الناقص وقد وأده صاحبه فى مهده ولم يذهب به الى نهاية الشوط لأنه أبصر فى ملامحه جفاء مع الهدف الاسمى من المعرفة فى نظره وهو اليقين ٠

وهنا أشرعت المعاول لتحطيم ذلك المنطق العقيم ولتقضى عليه وقاد هذه المعاول اثنان من كبار الفلاسفة هما : فرنسيس بيكون وديكارت !

النقد :

ويتلخص نقدهم لمنطق أرسطو فى النقاط التالية :

١ — أنه شكلى لا يهتم بموضوع المقدمات ، لأنه يفترض تسليم مقدماته وأنه لا يعنى باستقرائها بطريقة علمية ٠

٢ ـ أن نتيجة القياس فيه لا تفيد شيئا جديدا لأنها متضمنة فى المقدمات • وقد يقال ردا لعى النقد الأول بأن أرسطو لم يغفل فى قياسه أهمية البحث فى مادة المقدمات ، وأنه كما قدمنا سابقا صنف المقدمات الى ثلاثة أصناف تبعا لما هى عليه من صحة أو فساد ،

وان أرسطو لم يحدد قواعد منطقه ولم يدرس أساليب الاستدلال فيه الا على أساس صلتها بالواقع وبالعلوم الأخرى ، ومن المعلوم أن دراسته للتاريخ الطبيعى والنبات والحيوان قد هدته الى فكرة تصنيف الكليات الخمس (١) •

واذن فقد ارتبط أرسطو بالواقع ارتباطا وثيقا بمادة المقدمات لأنها فى نظره اما أن تكون بديهية فلا تحتاج الى استقراء ، واما أنها ليست بديهية فهى اما أن ترجع فى أصولها الى البديهى فتكون بديهية أو لا ترجع الى البديهى وحينئذ فان المنطق القديم يحتم التثبت منها بالاستقراء ، والاستقراء باب هام من أبواب المنطق الارسطى غفل عنه اتباعه ولم يهتموا به ، أما القول بأن أحدا من الفلاسفة لم يكن يقوم بالاستقراء العلمى الدقيق الذى قال به أرسطو وأن استقراءهم كان عاميا أى مبنيا على الشهرة والاعتباط فهو يعتبر تقصيرا من الباحثين والفلاسفة وروح الحضارة الاغريقية بوجه عام ولا يعتبر قصورا فى المنطق الذى لم يوفوه حقه •

صحيح أن أرسطو لم ير فى الاستقراء الناقص الكفاءة للوصول الى اليقين ، لكن من قال أن أرسطو لم يكن يرى فى الاستقراء الناقص الكفاءة للوصول الى المنفعة ؟ ولماذا وضعه اذن كمنهج البحث ؟ واذا كان صحيحا أن أرسطو لم يذهب بعيدا فى الكلام على هذا الاستقراء فان الذنب يجب أن يلقى على اتباع أرسطو الذين كان المجال فسيحا أمامهم فلم يقوموا بعمل شىء له كبير قيمة ، أما أرسطو فقد كفاه أنه

---

(١) محمود قاسم . السابق . ص ٥ ، ٦ .

أشار الى هذا الباب على الخصوص وليس من المعقول أن يطالب فرد واحد يعمل كل شيء ، أو أن يصلح وحده روح حضارة .

يقول الاستاذ يوسف كرم مدافعا عن أرسطو (بالجملة لسنا نرى بحثا من أبحاث ستيورات بل فى منطقه الاستقرائى الا وفى كتب أرسطو ما يقابله أو مبادىء يمكن معالجته بها (١) .)

أما عن تحول المنطق الأرسطى الى شكلى بحث فتبعة ذلك — لا يتحملها أرسطو وحده ولكن الروح العامة للفلسفة اليونانية ، ثم لقصور الفلسفة الوسيطة حيث كانت الفلسفة مادة للتعليم داخل المدارس ونتج عن ذلك عدة نتائج منها تقسيم العلوم لسهولة تدريسها وانحلت مع الزمن الروابط التى تجمع بين أجزاء العلوم المختلفة ، واشتد الاهتمام بالمختصرات لأجل الحفظ ثم بالشروع دون محاولة التأليف والأبتكار (٢) .

وبعبارة أخرى كان السبب فى محنة المنطق فى تلك العصور — علاوة على روح الحضارة الاغريقية التى تحتقر العمل — أن المتخصصين فيه لم يأخذوا بالمبدأ الواجب اتخاذه على كل متخصص وهو الوقوف على الجديد فى كل علم من العلوم والأخذ منها بطرف .

وقد يقال دفاعا عن أرسطو ضد النقد الثانى القائل بأن القياس — الأرسطى لا يضيف جديدا الى معلوماتنا لأن نتيجته متضمنة فى المقدمات أن الذهن لا يكون فى حالة وعى بها قبل الوصول اليها صريحة فى نهاية القياس ، ولأنه انما يعى المقدمات فقط ، ثم أنه يعيها متفرقة كل مقدمة على حدة فلم تجتمع له النتيجة نظرا لعدم اجتماع المقدمات لديه .

---

(١) يوسف كرم . تاريخ الفلسفة اليونانية ط ٣ ص ١١٩ .
(٢) أحمد فؤاد الاهوانى مقال مجلة الأزهر عام ١٣٦١ ص ٤١٥ .

وهذا هو الجديد : هو وهى الذهن بالترابط بين المقدمتين ثم وعيه أخيرا بالنتيجة التى يمكن أن تستخرج من المقــدمات حســب قوانين المنطق •

وهذا شبيه الى حد كبير بالبحوث التجريبية نفسها ، فهى حينما تتناول المادة الطبيعية وتؤلف بينها لتصل الى كائن جــديد •• فان ما تفعله هو التدقيق والكشف عن الدفين فيأتى الاختراع نتيجة لذلك والواقع أنه أى ذلك الاختراع كان متضمنا فى المواد التى قام المخترع باختراعه منها • هذا هو ما يمكن أن يرد به على النقــد المذكور فى مواجهة التجريبيين •

ومهما يكن فى هذا الدفاع من براعة لفظية الا أن منطق أرسطو يقف متهما بالعجز والقصور : القصــور لأنه لم يهتم بالاســتقراء اهتماما كافيا ، والعجز لأنه يظل محبوسا بعد ذلك فى القضايا النظرية، عاجزا تماما عن مواجهة الحياة العملية !!!

نقــد جون لــوك :

ويضيف جون لوك الى النقد السابق نقدين آخرين •

الأول : ان العقل البشرى لا يتعلم التفكير من قواعد القياس •

الثانى : أن القياس لا يفيد فى كشف أخطاء البرهان •

وبيان ذلك فى الفقرة الاولى : أنه لو كان العقل البشرى يتعلم التفكير من قواعد القياس للزم أنه لم يكن قبل أرسطو انسان عرف أو استطاع أن يعرف شيئا بالفعل لكن التالى باطل •

والعقل البشرى يستطيع بالفطرة أن يميز بين الأفكار الملائمــة وغير الملائمة وأن ينظمها دون حاجة الى هــذه القواعد المعقــدة ثم

يقول : وأننى أشك فى أن أحدا يصوغ الفكر فى صور من القياس حيث يفكــر •

وقد يقال ردا على هذا النقد أنه كان يتم لو أن أرسطو لم يكن مجرد مكتشف للقواعد السليمة وليس صانعا لها ، كما يقال أيضا أين يوجد ذلك الشخص الذى يتمتع بالفطرة السليمة التى يمكن أن يعتمد عليها جون لوك ؟ هل هو متيسر ؟ واذا وجد هل تكون بصيرته ملمــة بجميع النواحى المعقدة التى يجب أن يسير عليها العقل فى بحثه عن الحقيقة ؟؟

واذا وجــد أفلا يجب عليه أن يبصر غيره ممن لم يوهب فطرته ؟ وذلك بوضع قواعد يسير عليها فى تفكيره ؟ واذا فعل أفلا يكون هذا هو المنطق كما وضعه أرسطو ؟؟

وأما بالنسبة للفقرة الثانية من نقده فانه يعتمد على أن القياس ضرورى لبيان المغالطات المختبئة وراء الاقاويل البراقبة أو المضطربة، وان ذلك ليس صحيحا •

••• فانه اذا كانت هناك مغالطات مصوغة فى قالب من القياس وكانت هذه المغالطات كائنة فى مادة القياس لا فى شكله فمسلم أنها تحتاج فى كشفها الى طريق آخر غير القيــاس ، لكن غير مســلم أن المنطق الارسطى لم يلتفت الى هذه المشكلة ، اذ أنه أصر على أن تكون هذه المقدمات يقينية سواء كانت كذلك لبداهتها أو لرجوعهاالىالبداهة أو لتحققها بالاستقراء •••• ، وأنه كانت هناك عوامل أصيلة فى الجو العقلى اليونانى العام ، والظروف الاجتماعية والتعليميــة هى التى أهملت الاستقراء ولم توفه حقه من البحث ! ولكن مهما يكن من قوة الدفاع أو ضعفه الظاهر فهو يوافق على الاقــلال من شــأن المنطق

الارسطى بشكل عام اذ يجعله مجرد تنبيه الى ما هو كائن فى أساليب التفكير السليم كما أنه يوافق على قصوره فى مطالب الحياة العملية !

الاتجـــاه التجريبى :

مضى الثائرون على منطق أرسطو فى ثورتهم حتى شوطها الأخير منكرين على المناطقة القدماء ما هم فيه من عقم واجداب •

وهنا يبدو فى صفوف الثوار علائم الانقســـام حيث لم يتفقوا على الأداة التى يجب أن يصنع من أجلهـــا المنهج ••• ! أهى التجربة أم هى العقل ؟ وبذلك سارت الثورة فى تيارين مختلفين ، وربما صادفنا بين زعماء كل منهما من يتسامح فى التعامل مع زعماء التيار الآخـــر محاولا أن يستعير منه بعض أفكاره ليستخـــدمها فى تنشـــيط تياره الخاص ، ولكن يبقى بعد ذلك لكل من التيارين طابعه المستقل والآن سنكمل رحلتنا مع أصحاب التيار الأول « التجريبى » ـــ ولنرى ماذا أحدثوه من مناهج ••••• ثم نبدأ الجولة من جديد مع أصـــــحاب المذهب العقلى ••• !

ان الزعيم المرتضى لأصحاب الاتجاه التجريبى ، هو فرنسيس بيكون (١٥٦١ ـــ ١٦٢٦) ولكن يجدر بنا قبل أن نبدأ معه الجولة أن ننظر الى الوراء لنرى ماذا أعد له الأقدمون من أفكار جمعها هووطبع عليها طابعه الخاص •

لقد مر بنا فيما سبق أن التجربة كانت من العوامل التى فطن إليها أفلاطون فى جدوله الصاعد وان كان قد أراد بها مجرد اثارة عملية التـــذكر •

ثم اهتم أرسطو بالتجربة والاستقراء حيث وضع منطقه على أساس ارتباطه بالواقع ووضع بابا خاصا للاســـتقراء • وان اختلف الهدف أيضا •

ثم عرفت النزعة التجريبية أبان القرن الثالث ق•م فى جامعة الاسكندرية القديمة ولكنها لم تدم طويلا (١) •

ثم ظهر الاهتمام الحقيقى بالتجربة على يد مفكرى الاسلام فى مزاولتهم للطب والفلك والكيمياء الى أن وضع ابن الهيثم أصولا للمنهج التجريبى فى مقدمة كتابه (المناظر) مع الاستعانة بالآلات التى وضعها تحقيقا لأغراضه وأوصى باتباع الموضوعية والنزاهة ، وترجمت آثاره الى اللاتينية فى أواخر العصر المدرسى واستفادت الحضارة الأوربية بهذه الجهود (٢) •

وفى أواخر العصر الوسيط تكلم أحد فلاسفته فى مشكلة المعرفة والمنهج هو روجر بيكون ١٢١٤ — ١٢٩٤ فحصر وسائل المعرفة فى ثلاث هى النقل والاستدلال والتجربة • أما النقل فلا يولد العلم مادام لا يعطينا علة ما يقول ، وأما الاستدلال فلا نستطيع أن نميز به القياس البرهانى من القياس المغالطى الا اذا أيدت التجربة نتائجه التى تظهره للعيان (٣) •

وللتجربة وظيفتان هما تحقيق النتائج السابقة ، واستكشاف الحقائق الجديدة ، ووسيلته الاستقراء : أى الملاحظة واجراء التجارب بحيث يتألف منها القانون الكلى ويستخدم فى ذلك الحواس والآلات •

ويذكر روجر بيكون أمثلة للتجارب مما ورد فى كتاب الآثار العلوية لأرسطو •

كان يرى أنه يجب على المجرب أن ينوع تجاربه الى « غير

---

(١) توفيق الطويل • السابق ص ١٣٣ •

(٢) سنتكلم بشىء من التوسع عن دور الاسلام فى بناء الفلسفة العملية « فى الفصل الخاص بذلك » •

(٣) يوسف كرم • تاريخ الفلسفة الاوربية فى العصر الوسيط طبعة ١٩٥٧ ص ١٣٢ •

حد » وأما عن قيمــة المعلومات الجــديدة فكان يرى أن هــذا العلم بوسائله المذكورة فى غير حاجة الى تبرير عقلى ، أنه يبرر نفسه بمــا يخول الانسان من سلطان على الطبيعة •

وعلى ما فى هذه النغمة الجديدة من هدوء وبالرغم مما اشتملت عليه من مصالحة بين النقل والاستدلال والتجربة وعدم ادعاء اليقينية فى نتائج التجربة • فانه لم يقدر لها أن تجد آذانا صاغية تهتم بهــا وتطورها وذلك بسبب البعث الجديد الذى أصــاب قياس أرســطو وفلسفته على يد « توماس الاكوينى » • وبسبب مقاومة رجال الدين المسيحى للرياضة والكيمياء (١) •

ولكن الفكرة لم تمت بل كتب لها أن تعيش فى ضمير الأجيــال القادمة حتى أوائل القرن السادس عشر ، وعند ما نادى « ليونارد دى فينشى » بأن الطبيعة لا تكشف عن نفسها الا لحواسنا • وأخذ على مفكرى العصور الوسطى احتقارهم لكل ما يأتى عن طريق الاحساس أو العمل ، واتباعهم المطلق لما قاله الأوائل (٢) •

وأعقبت هذه الهمسة صيحة خافتة أخــرى على لسان جــاليلو ١٥٧١ ــ ١٦٣٠) حيث نزع الثقة بمنطق أرسطو وجعل الصــدارة للرياضة واتخذها هدفا من قيامه بملاحظات وتجارب دقيقــة (٣) • ولم يستخدم الملاحظة أو التجربة الا كوسيلة ثانوية بمعنى أنه كان لا يلجأ اليهما الا للتحقق من صدق نظرياته الرياضية •

وينحصر منهجه فى أن يضــع بعض الفروض التى يتخيلهــا فى

---

(١) محمود قاسم • السابق ص ٢٠ •
(٢) المصدر السابق ص ٢١ •
(٣) المصدر السابق ٢٤ ، ٢٥ •

صورة رياضية ثم يستنبط منها النتائج التى تنطوى عليها لكى يتحقق من صدق هذه النتائج بطريقة تجريبية (١) .

أما موقف جاليليو من المنطق الصورى فقد كان يرى أنه مفيد فى تنظيم التفكير وتصحيحه ولكنه قاصر عن استكشاف حقائق جديدة والاستقراء التام مستحيل،وهذا يعنى أن المنهج العلمى هو الاستقراء الناقص مؤيدا بالقياس ، بل أنه يرى أن الاستقراء ممكن حتى فيما ليس له مثال معين فى الواقع ... كافتراض سقوط الجسم فى الخلاء إذ يمكن استخلاص خواصه من التفاوت بين سقوطه فى الهواء المتفاوت فى الكثافة (٢) .

فرنسيس بيكون :

ونلاحظ جميعا ما فى نداءات جاليليو من رويه وابقاء على شىء من تراث الأقدمين ، وهذا هو نفس السبب الذى لم يقدر لجاليليو ما أصابه فرنسيس بيكون معاصره (١٥٦١ — ١٦٢٦) من نجاح اذ أحس بيكون بحاجة عصره الى « المنهج » فصمم على أن يكون فارس هذا الميدان .

بدأ بأن عاب على الرياضيين أنهم يغالون فى زعمهم ارجاع علم الطبيعة الى الرياضة ، وعاب على القياسيين استخدامهم القياس الذى يعتمد على معرفتهم الساذجة بالظواهر الحقيقية فى حين كان ينبغى لهم أن يصرفوا جهدهم لدراسة الظواهر أولا (٣) .

فالطريقة المثلى فى نظره هى أن يجمع الباحث بين التجربة والتفسير العقلى.والتجربة المحضة أشبه عنده بعمل النمل الذى ليس فيه من شىء غير الجمع والتكديس ، والعقلية المخضة : أشبه عنده

---

(١) المصدر السابق ٢٤ ، ٢٥ .
(٢) يوسف كرم تاريخ الفلسفة الحديثة ط ١٩٥٧ ص ٢٣ .
(٣) محمود قاسم . السابق ص ٢٢ .

بعمل العنكبوت الذى لا يســتفيد فى نسيجه شــيئا من خارجه ، أما الفليسوف الحق فيجب أن يكون كالنحلة التى تجنى من كل جانب ثم تهضم وتحول بفعل طبيعتها الخاصة (١) •

ثم شرع معوله بقوة أكبر ، ونقد العقل وقدسية الأقدمين بأن قرر أن العقل أداة تجريد وتصنيف ومساواة ومماثلــة : اذا ترك يجرى على سليقته انقاد لأوهام طبيعية فيه ، ومضى فى جدل عقيم ، وهذه الأوهام ليســت مجرد أخطــاء فى الاستدلال بل هى عيوب فى تركيب العقل يجب التحرر منها (٢) •

منهج بيكون :

والى هنا تتم رسالة نقد العقل فى منهج بيكون •

ثم تبدأ رسالة البناء بوضع منطق أو منهج جــديد تستعين به العقول فى بحثها •

وحدد الغرض من منطقــه بأنه يرمى الى أن يتبين فى الظواهر المعقــدة عناصرها البســيطة وقوانين تركيبها بغيــة أن يؤلف فنونا عملية (٣) • وعنده أنه يجب أولا :

استكشاف صور الكيفيات (لا الحقائق الجوهرية كما هو الشأن قديما) •

ثانيا : أنه لا سبيل الى استكشاف صور الكيفيات الا عن طريق التجربة والملاحظة •

---

(١) المصدر السابق ص ٢٣ .
(٢) [illegible] كرم . الحديثة . السابقة ص ٤٦ وما بعدها .
(٣) المصــدر السابق .

ولكن الملاحظة تعرض علينا الكيفيـــة التى نبحث عن صـــورتها مختلطة بكيفيات أخرى •

وهنا نحتاج الى الاستقراء لاستخلاص الصورة المطلوبة واستبعاد ما عداها •

وخطوات ذلك الاستقراء تتم كالآتى :

١ ــ تنويع التجربة بتغيير موادها وكمياتها وخصائصها وعللها الفاعلة•

٢ ــ تكرار التجربة : مثل تقطير الكحول الناتج من تقطير أول •
٣ ــ مد التجــربة : مثل الكحول الناتجمن تقطير أول •

١ ــ مد التجــربة : أى اجراؤها على مادة أخرى •

٤ ــ نقل التجــربة : من الطبيعة الى الفن كايجــاد قوس قزح فى مسقط ماء •

٥ ــ قلب التجــربة : مثل الفحص عما اذا كانت البرودة تنتشر من أعلى الى أسفل بعــد أن عــرفنا أن الحرارة تنتشر من أسفل الى أعلى •

٦ ــ الغــاء التجربة : كما اذا لاحظنا أن المغناطيس يجذب الحديد خلال أوســاط معينة ، فعلينــا أن ننوع هذه الأوساط الى أن نقع على وسط أو أوساط تلغى الجاذبية •

٧ ــ تطبيق التجربة : أنها استخدام التجارب لاستكشاف خاصيــة نافعــة •

٨ ــ جمع التجــارب :أى الزيادةفىفاعلية مادة ما بالجمع بينها وبين فاعلية مادة أخــرى •

٩ — صدق التجربة : أى أن تجرى التجربة لا للتحقيق فى فكرة معينة بل لكونها لم تجر بعد ٠

وبعد الانتهاء من هذه الخطوات التسعة توزع التجــارب فى جداول ثلاث :

١ — جدول الحضور ، وتسجل فيه التجارب التى تبدو فيها الكيفية المطلوبة ٠

٢ — جدول الغياب ، وتسجل فيه التجارب التى لا تبدو فيهــا صورة الكيفية المطلوبة ٠ (١)

٣ — جــدول الدرجات ، وتسجل فيه التجارب التى تتغير فيهــا الكيفية فتستبعد الظواهر غير المتغيرة وتكون صورة الكيفية المنشودة هى الباقى ٠

المؤيدون والنقــاد :

وعلى أثر بيكون قامت الجمعيات التى نشأت للبحث التجريبى وكان من أظهرها مدرســة الطبيعيين والفلورنسيين سنة ١٦٥٧ ، والجمعية الملكية عام ١٦٤٥ ، وأكاديمية العلوم فى فرنسا عام ١٦٦٢ ٠

وأكاديمية دى فنشى فى روما ، وأكاديمية دل شمنتو سنة ١٦٥١ فى فلورنسا وشاع انشاء مثل هذه الجمعيات فى أوربا ونشــأت مراصد باريس وجرينش سنة ١٦٧٧ (٢) ٠

وقام فى وجهه نقاد ٠ منهم من أنكر عليه جدة منهجه ٠ ومنهم من أنكر عليه محاولته الميتافيزيقية فى معــرفة الخــواص الذاتية للأشياء بعد تحديد صور كيفياتها ، ومنهم من أنكر عليه اغفالــه للفروض التى هى ألزم ما تكون للمنهج التجريبى ٠ (٣)

---

(١) يوسف كرم ٠ حديثه ٠ السابق ٠ ص ٤٦ وما بعدها ٠
(٢) توفيق الطويل ٠ السابق ص ١٣٧ ٠
(٣) المصــدر السابق ٠

على أن مسألة الفروض وان لم يكن من المسلم به أن بيكون قد أهملها اهمالا تاما ، حيث أن قوائمه الثلاث فيما يقول أحد المحققين هى وسيلته فى التحقق من صدق الفروض وهى التى مهدت الطريق فيما بعد أمام (مل) (١) ..

هذه المسألة كانت مثار جدل بين المفكرين فكان من المستهينين بها نيوتن (١٦٤٢ — ١٧٢٧) وأوجست كونت (١٧٩٨ — ١٧٥٧) . كما استهجن استعمالها آخرون . (٢)

وعلى أى حال فقد كان اهماله العناية بمسألة الفرض مقصودا به الحد من الذهاب وراء الخيال من جهة . ولكنه من جهة أخـرى كان نقصا فى المنهج التجريبى ترك مجالا أمام جون ستيوارت مل (٣) (١٨٠٦ — ١٨٧٣) فى انجلترا ليأتى فيعدل من منهج بيكون تعديلا

كبيرا ويضعه على أسس جديدة لا تزال مستعملة حتى اليـوم . لا تعترف بامكان اليقين حتى فى المعرفة الرياضية ذاتها (٤) .

أسس منهج مـل : —

يرى أن القياس فى المنطق القديم فيه مصادرة على المطلوب الأول لأننا حين نقول : كل الناس مائتون ، والدوق أوف ولنجتون انسان ، فالدوق أوف ولنجتون مائت « نفرض النتيجة فى المقدمة الكبرى الحاكمة على « كل الناس » ولا يسوغ افتراضها لأنهـا هى المطلوب ، وذلك لأن النتيجة اما أن تكون معلومة قبـل الكبرى وحينئذ فلا فائدة من تركيبه فهو عمل صناعى بحت ، واما أن تكون مجهولة وحينئذ يستحيل صوغ الكبرى لاستحالة التحقق من موتية

---

(١) محمود قاسم . السابق ص ١٥٧ ، ١٥٦ .
(٢) توفيق الطويل السـابق ص ١٣٨ ومحمود قاسـم ص ١٢١ وما بعـدها .
(٣) المصـدر السابق ص ١٣٩ .
(٤) المصـدر السابق ص ٢٨٤ .

كل الناس الا بالتحقق من الجزئيات جميعها وفى ضمنها موت الدوق أوف ولنجتون •

ولكى لا يكون فى هذا الاستدلال مصادرة يجب أن لا تعتبره استدلالا بالكلى على الجزئى ، بل استدلالا بالجزئى على الجزئى ، من حيث أنه فى هذه الحالة الأخيرة ليس الدوق متضمنا فى الكبرى • وبذلك يحول مل القياس الى استقراء ليست النتيجة فيه مستنبطة من الكبرى ولكنها مكتسبة وفقا للكبرى •

وبقيام الاستقراء الذى يستدل فيه بالجزئى على الجزئى : على انقاض القياس الذى كان الاستدلال فيه بالكلى على الجزئى تتكون لدى مل الدعامة الأولى فى بناء منهجه التجريبى •

ولكن اذا لم يكن هناك سوى الاستدلال بالجزئى على الجزئى فما القول فى الاستقراء وهو استدلال بالجزئى على الكلى ، أى وضع قانون بسبب ما يشاهد فى بعض الجزئيات ؟ يجيب مل: أننا نعلم بالتجربة أن فى الطبيعة نظام تعاقب لا يتغير ، وأن كل ظاهرة فهى مسبوقة بأخرى فندعو السابق المطرد عليه واللاحق المطرد معلولا ، ولذا ساغ الاستدلال بالجزئى على الكلى وبخاصة لأننا لا ندعى اليقينية النهائية فى هذا الاستدلال ، بل لا ندعيها حتى فى المبادىء الرياضية (اذ من يدرينا ؟ لعل فى الكون مناطق توجد فيها معلولات بدون علل وتكون فيها ٢ + ٢ مساوية لخمسة ؟) • (١)

وبذلك تتكون لدى (مل) الدعامة الثانية التى يقيم على أساسها منهجه ، دعامة « عدم اليقينية » •

واذا كان بيكون قد أغفل أهمية الفروض والتحقيق فيها الى

---

(١) يوسف كرم . حديثه . السابق ص ٣٣٤ و ٣٣٥ .

حد كبير كما قلنا ، وكان مقتصرا على تبين « صور الكيفيات » ولم يتعد ذلك الى البحث عن تعلق ظاهرة بأخرى ليتم الاختراع على منوالها (١) فان « مل » أخذ على عاتقه أن يكمل هذا النقص فى المنهج ، فكانت هذه الدعامة الثالثة التى قام منهجه عليها .

منهـــج مـــل :

ويتلخص منهج مل ، فيما يأتى بمراحله الثلاث :

المرحلة الأولى : مرحلة الملاحظــة والتجربة : والملاحظــة أنصــات للطبيعة والتجربة استجواب لها . (٢)

وواجب الملاحظ هو وصف الظواهــر ومراقبة سيرها وتقــرير حالها باختبار الخصائص التى تساعد على فهمها ومعرفة ظروفهــا التى أوجبت وجودها والنتائج المتوقع صدورها عنها .

أما واجب المجرب وبعد أن تتكلم اليه الطبيعة فهو التسجيل الأمين ، وطرح كل فكرة يكون قد كونها عنها قبل الدراسة .

كما يجب أن تنصب الملاحظة على الجانب الهــام فى الظاهرة التى تتناولها الدراسة ، وأن تشمل أكبر عدد ممكن من أفراد الظاهرة ، وأن يبادر الملاحظ الى التسجيل لكل ما يشاهد دون الاعتمــاد على الذاكرة ، كما يجب أن يجرد نفسه من كل عاطفة نحو الموضوع .

المرحلة الثانية : وضع الفروض : (٣)

والفروض تفسير مؤقت للظواهر التى تكون موضوع الدراسة وللعلاقات بينها وأن ثبت صدقه كان قانونا ، والا عدل عنه الباحث الى غيره ، وهكذا حتى يصل الى الفرض الذى يثبت التحقيق صدقه .

---

(١) عثمان أمين . السابق . ص ١٤٢ وما بعدها .
(٢) توفيق الطويل . السابق . ص ١٢٥ و ١٢٦ و ١٢٧ .
(٣) محمود قاسم . السابق ص ١٤٦ الى ص ١٥٢ .

ويفتقر الفرض الى ذكاء وفطنة وخيال وسرعة بداهة وسعة اطلاع ويشترط فى الفرض العلمى أن يعتمد على الملاحظة والتجربة ، وأن يكون خلوا من التناقض وألا يتعارض مع الحقائق التى قررها العلم بطريقة لا تقبل الشك ، وأن يحدد على هيئة يمكن التحقق من صدقها بالملاحظة أو التجربة وأن يقتصر فى عدد الفروض الموضوعة ما أمكن الاقتصار • (١)

المرحلة الثالثة : تحقيق الفروض :

وذلك بمحاولة التثبت من صحة الفرض أو خطئه ، وقد وضع « مل » قواعد لاجراء هذا التثبت تتلخص فيما يأتى :

١ ـ طريقة الاتفاق فى حالة واحدة (٢) •

ويلخص « مل » هذه الطريقة فى قانون بقوله :

« اذا اتفق فى أمر واحد مثالان أو أكثر لظاهرة نقوم ببحثها كان هذا الأمر الذى يتفق فيه كل الأمثلة علة (أو معلولا) لهذه الظاهرة •

ومثاله اذا ظهر وباء فى بلد ما رده الطبيب الى أسباب محتملة كاشتراك سكانه فى تناول طعام فاسد أو فى شربهم ماء ملوثا أو غير ذلك من علل مفترضة ، فاذا تبت أنهم لم يشتركوا الا فى شىء واحد هو الشرب من ماء ملوث مثلا كان هذا هو علة المرض •

وتشبه هذه الطريقة قائمة الحضور فى منهج بيكون ، كما تشبه ما فطن اليه الأصوليون من فقهاء المسلمين من قولهم «العلة مضطردة» وهى شبيهة بما كان معروفا عند أرسطو من أن العلة متى وضعت وضع المعلول •

---

(١) توفيق الطويل . السابق ص ١٢٩ ،
(٢) المصدر السابق ص ١٣٠ •

٢ ــ أما طريقة الاختلاف أو التلازم فى التخلف فيلخصها مل فى القانون التالى : (١)

« اذا وجدنا مثلا تقع فيه ظاهرة ما ومثلا آخر لا تقع فيه هذه الظاهرة وكان المثلان متفقين فى كل شىء الا فى أمر واحد هو الذى يظهر فى المثل الأول وحده دون سواه كان الشىء الذى يختلف فيه المثلان معلولا لهذه الظاهرة أو علة أو جزءا ضروريا من علتها .

ويتحقق مثالها فى اسقاط جسمين مختلفى الثقل فى وعاء ملوء هواء يجعل الأثقل يسقط قبل الأخف ، فاذا أفرغ الوعاء من هوائه وأسقط الجسمان سقطا فى وقت واحد ، وبتكرار التجربة نرى أن غياب الهواء يترتب عليه عدم سقوط الجسمين اللذين يختلفان فى وقتين مختلفين .

وهذه الطريقة تشبه قائمة الغياب فى منهج بيكون .

وهى تشبه ما يقول عنه فقهاء المسلمين « العلة المنعكسة » وهى شبيهة أيضا بما كان معروفا عند أرسطو من أن العلة اذا ارتفعت ارتفع المعلول .

٣ ــ طريقة الجمع بين الاتفاق والاختلاف .

وهذه الطريقة تجمع بين الطريقتين السالفتين .

وهى ما تشبه عند الأصوليين « دوران » العلة طردا وعكسا » أو وجودا وعدما .

---

(١) يوسف كرم يونانية . السابق ص ١١٩ .

٤ ــ طريقة التغير النسبى أو التلازم فى التغير (١) .

ويصوغ مــل هذه الطريقة فى القانون التالى « اذا تغــيرت ظاهرة ما على نحو ما وكان التغيير مصاحبا لتغير فى ظاهرة أخرى على نحو محدد كانت تلك الظاهرة علة للثانية أو معلولة لها أو مقترنة بها اقترانا عليا على نحو ما ، وقد استخدمت هذه الطريقة بالاضافة الى استخدامها أصلا فى العلوم الطبيعية : استخدمت فى العلوم ذات النزعة التجريبية كعلم النفس والاجتماع والاقتصاد السياسى . وهى شبيهة كذلك بما كان معروفا عند أرسطو من أن العلة متى تعدلت تعدل المعلول . (٢)

٥ ــ طريقــة البــواقى :

ويراد بها كما لخصها مل فى القانون التالى : اذا استبعدت من ظاهرة جزءا عرفته باستقرار سابق أنه نتيجة أحداث سابقة فان باقى الظاهرة يكون نتيجة لباقى هذه الأحداث .

ومن أجل هذا أدخل الاحصاء مجال البحث العلمى واستخدم خاصة فى الابحاث التى يتعذر أو يصعب اجراء التجارب فيها كالأبحاث الاجتماعية والاقتصادية وما يدخل فى بابها ، وأصبح الاحصاء علما أو فنا الى أدوات البحث العلمى .

وبذلك ينتهى عرض المنهج الذى تقدم به « مــل » .

المنطقية الوضــعية :

ومن سنة الله فى الأعمال الانسانية أن تكون ناقصة ومن هنا وفى

(١) أسس الفلسفة لتوفيق الطويل ص ١٣٦ .
(٢) يوسف كرم . يونانية . ص ١١٩ .

داخل الاتجاه التجريبي نفسه ـ ومن جماعة يسايرون « مل » فى انكاره للميتافيزيقيا وأنها كلام فارغ لا مدلول له ••• لم ترتض الوضعية المنطقية ما ذهب اليه «مل » من انكار اليقين فى جميع المعارف الانسانية حتى الرياضية منها •• ووافقوا أستاذهم هيوم فى القول بيقينية الرياضيات وأن استثنى منها الهندسية • (١)

وهم لم يذهبوا الى انتظار المعرفة اليقينية على يد المعرفة الحسية أو التجريبية التقليدية ـ بيكون وهوبز وجون لوك (٢) ـ بل أقروا مع زعماء التجريبية فى القرن التاسع عشر ـ بنتام ، جيمس بل ، جون ستيوارت بأن المعرفة التجريبية لاتكسب اليقين •

الا أنهم اختلفوا مع هؤلاء فى أن المعرفة التجريبية غير اليقينية هى كل شىء فى مجال المعرفة الانسانية وقالوا بأن هناك مكانا فى المعرفة الانسانية يرتبط باليقين ارتباطا وثيقا ومن أجل ذلك قسموا القضايا الى قسمين (٣) القضايا التحليلية ، وهى أحكام غير مبنية على التجربة ، والتحليل فيها يتم فى مجالين ، مجال اللغة ومجال الرياضة •

ومثال الأول : قولنا « الأرامل غير متزوجات » فهى تحليلية صادقة بالتعريف ولا يحتاج صدقها الى استقراء كل الأرامل لمعرفة أنهن غير متزوجات لأن المتزوجة ليست أرملة بطبيعة الحال • وفى هذا المجال المذكور تتحدد وظيفة المنطق الصورى •

ثم فى مجال الرياضة فقولنا ٢+٢ = ٤ ؟ اذا اتفقنا على معنى حدودها كان انكارها يتضمن تناقضا يعنى أن أربعة لا تساوى نفسها وهذا باطل بين • وفى هذا المجال تتحدد وظيفة الرياضيات •

---

(١) يوسف كرم . حديثه . ص ١٦٨ .
(٢) توفيق الطويل . السابق . ص ٢٨٤ .
(٣) توفيق الطويل . السابق . ص ٢٠٢ .

ومن هنا قيل أن القضية التحليلية يقينية صادقة فى كل الأحوال حتى فى المريخ • ولكنها لما كانت تفسيرية يستخرج محمولها من موضوعها بغير زيادة ، قيل أنها لا تنبىء عن علم جديد ، بل هى تحصيل للحاصل ومعيار الصدق فيها اتساق الفكر مع نفسه •

أما القضايا التركيبية فهى عبارات تزيد محمولاتها عن موضوعاتها مما ينبىء عن علم جديد ، ومن ثم كانت تحتمل الصدق والكذب وهى تكتسب بالتجربة وتتمثل فى قضايا العلوم الطبيعية ومعيار الصدق فيها تطابقها مع الواقع ، وفيها يتحدد وظيفة المنهج التجريبى (١) وليس فيها محل للمعرفة اليقينية لأن اليقينية فيها هى حكم على الكل ، والكل فى هذا المقام عبارة لا تحمل معنى ••

واذا كانت اليقينية تقتضى الضرورة والصدق والشمول ، فهل يمكن القول بأن المنهج التجريبى يوصل الى ضرورة ويقين ؟

أنه يمكننا أن ننكر ذلك وأن نقول مع الغزالى ، بأن المشاهدة توصل الى ادراك أن شيئا يقع عقب شىء ، ولكنها لا توصل الى ادراك أن شيئا يحدث بسبب شىء ، اذ يجوز أن يكونا معا معلولين لعلة أخرى ، ويجوز أن يكون فى طاقة هذه العلة ايجاد أحدهما دون الآخر ، ما دام هذا الاحتمال قائما فلا يصح اتخاذ ملاحظة اصطحاب الأمرين فى الوجود والعدم دليلا على ترابط على بينهما ، ومن ثم لا تكون للقوانين التجريبية صفة الضرورة اليقينية •

ومن هنا كانت التجربة وكان المنهج التجريبى عاجزين عن الوصول الى المعرفة اليقينية التى هى طلبة العقل الانسانى ، مهما أقيمت حوله السدود ، ومهما ألقيت اليه التحذيرات ومهما وصم بالعجز والقصور ، ومهما عجزت المذاهب الفلسفية !!

الاتجـاه العقـلى :

ومن أجل ذلك انتدب الفكر الانسانى جماعة مـن المؤمنين بالعقل التجريدى لكى يقوموا برسالة المعرفة الشاملة اليقينية غـير المحدودة علهم يفلحون •

لكن الاتجاه العقلى قديم كما نعرف ، والمؤمنون بقدرة العقـل الانسانى على المعرفة المجردة اليقينية قدماء قدم الفلسفة نفسـها ، فما بالهم لم يصلوا الى شىء ؟

هنا أخذت الفلسفة — وعلى رأسها — ديكارت ، مهمة الرسالة الجديدة القديمة ، مبينا السبب فى فشل الأقدمين ، موجها ثورته العلنية نحو المنهج الذى ساروا عليه فى البحث ، راميا اياه بالعقم والاجداب •

ومن ثم فقد أخذ على نفسه مهمة بناء المنهج الجديد •

منهـج ديكـارت :

والمرحلة الأولى فى منهج ديكارت تقوم على الهدم والشك فى كل معرفة سابقة مهما كانت أو كان مصدرها •

ثم تقوم دعائم المنهج على أربعة أسس :

الأول : مبدأ اليقين ، وفيه يقرر أنه ينبغى للمرء أن لا يقبل شيئا الا اذا تأكد من أنه حق بأن يتمثل أمام عقله فى وضوح تام •

الثانى : مبدأ التحليل بمعنى أن يقسم المرء المشكلة التى يعـرض

لبحثها الى أجزاء بسيطة ويردها الى أصـــولها الأولى ، وبهذا المبدأ يتوصل الى تبسيط المشكلة وتخليصـــها مـــن الغموض والتعقد •

الثالث : مبدأ التأليف والتركيب وبه يمكن بناء الأفكار على الأسس البسيطة التى تحققناها وتأكدنا منها •

الرابع : مبدأ التحرى والضبط (الاحصاء) فى كل المراحل السابقة حتى لا تغفل واحدا منها ولا نأخذه على غير وجهه الأكمل •

تلك هى المبادىء الأساسية التى ذكرها فى بحثه « المقال فى المنهج » بعد أن كان قد صنفها فى كتاب سابق « قواعد لهـداية العقل » الى احدى وعشرين قاعدة • (١)

ويبدو أنه كان قد اعتقد أخيرا أن المنهج يجب أن يكون بسيطا لكى يتبع فى سهولة وسلامة • وبذلك حول بعض قواعده السابقة الى حواش وتفسيرات تابعة للقواعد الأربع الأصلية المذكورة •

فمن ذلك أن مبدأ اليقين الذى هو المبدأ الأول يتم على مرحلتين :

الأولى بسيطة بساطة مطلقة وتسمى الحدس ، وهى انتقال الذهن انتقالا سريعا ومباشرا الى مجهول • وفى زمن واحد لا تعاقب فيه (١) وهو غير مسبوق بتأملات أو مقدمات أو اختيارات • (٢) كما أنه لا شأن له بالحواس ولا بالخيال • (٣)

---

(٢) شخصيات ومذاهب فلسفية « عثمان أمين » طبعة عام ١٩٤٥ ص ٩٩ •

(١) توفيق الطويل • السابق • ص ١١٦ •

(٢) المصدر السابق ص ٢٧١ •

(٣) عثمان أمين • السابق ص ٦٩ •

والمرحلة الثانية من اليقين هى الاستنباط : والاستنباط حركة ذهنية تتم على خطوات بها نستنتج المجهول من المعلوم • (١)

والاستنباط أقل وثوقا من الحدس ، لأن كل استنباط هو سلسلة من الحدوس فهو يحتاج الى زمن : أى محتاج الى الذاكرة التى قد تخـــون • (٢)

ومن أجل هذه النقطة الضعيفة فى كيان الاستنباط كان لابد من القاعدة الرابعة التى يسميها البعض استقراء ويسميها البعض احصاء وهى على كل حال تختلف عن الاستقراء المتعارف فى أن الغرض منها ليس الوصول الى نتيجة كلية من أجل ما شوهد فى الجزئيات • بل الوصول الى حدود تتصل بذاتها بعضها ببعض • (٣) فبذلك يمكننا أن نتيقن بأننا فى عملية الاستنباط أو فى غيرها مـــن العمليات التى تحتاج الى ذاكرة والى زمن ، يمكننا أن نتيقن بأننا لم نغفل شيئا فنتفادى ضعف الذاكرة ونقرب بالاستنباط من أن يكون حدسا • (٤)

ولـــا كانت المعرفة الحقيقية عند ديكارت يجب أن تبدأ من المجردات فقد أوصى فى منهجه « بالانتباه » والانتباه عنده هـــو توجيه الذهن وصرفه عن أوهام الحواس • (٥)

موازنة بين منهج ديكارت وقياس أرسطو :

ولـــا فى مبدأ الاستنباط أو الحدس ، من عنصر الابتكار الذى يبدو أنه به ما يكون باشراق أو الهام مفاجىء ــ ضمن الاله صحته ــ

(١) توفيق الطويل • السابق • ص ٢٧٢ •
(٢) عثمان أمين • السابق • ص ٩٨ •
(٣) يوسف كرم ٦٢ •
(٤) عثمان أمين • السابق • ص ٩٨ •
(٥) عثمان أمين • السابق • ص ٩٩ •

فانه بذلك يتفادى ما فى القياس الأرسطى من شكلية بحتة وعقـم واجداب (١) ...

وكذلك يتميز الاستنباط الديكارتى عن القياس بأنه فى الثانى يكون الانتقال من العام الى الخاص ، أما فى الاستنباط فهو مـن الخاص الى الخاص ، أو من الخاص الى العام ، أو بعبارة أخرى من البسيط الى المركب . (٢)

كما يمتاز الاستنباط الديكارتى عن القياس بأن الأول يقوم على قضايا ومبادىء يقينية أما الثانى فيمكن أن يقوم على قضايا ظنية أو احتماله . (٣)

بقى الكلام على المرحلة الأولى السابقة للمنهج . وهى الشك .

الشك فى منهج ديكارت :

وأنا أرى ما ذهب اليه بعض النقاد (٤) من أنه لا يمكن الموافقة على أن شك ديكارت هو فرض منهجى كما يقول ديكارت . اذ لكى يكون الشك كذلك يجـ بأن يكون صوريا جزئيا . وديكارت يشك حقا فى كل شىء . وهو يشك فى كل شىء فيصبح شكه حقيقيا بالضرورة . فلو أنه قصر الشك على الأمور غير البينة المفتقرة الى برهان ، واستثنى المبادىء الأولية البينة بذاتها لأمكنه الاستناد على هذه المبـادىء للخروج الى اليقين ولكنه يشك فى العقل ذاته فشكه كلى حقيـقى يمتنع الخروج منه .

---

(١) توفيق الطويل . السابق . ص ١١٥ .
(٢) المصدر السـابق .
(٣) المصدر السابق ص ١١٧ .
(٤) يوسف كرم . حديثه . ص ٦٥ السابق .

ثم أنه يفترض روحا خبيثة تسيطر على العقل الانساني وتوجهه فى كل أفكاره وليس الضما ن الالهى بمجد شيئا فى طرد الروح الخبيث ، لأن هذا الفرض سابق على معرفتنا بالله • فيجب الشك فى هذه المعرفة ذاتها ، وديكارت لا يخرج من شكه الا بدور ظاهر ، فمن جهة يجب للبرهنة على وجود الله الاعتماد على العقل والأفكار الواضحة ، ومن جهة أخرى لاجل التحقق من أن العقل والأفكار الواضحة لا تخـدع يجب العلم أولا بوجود الله وصـدقه •

أما القول بأنه قبل الاستيثاق من وجود الله قـد استوثق أولا من فكرة (وجوده كمفكر) فقد نستوثق من فكرنا ثم لا نستوثق من شيء آخر على الاطلاق،فان الروح الخبيث لم يطرد بعد، بل ما يزال ظله محلقا فوق أفكارنا مهما تكن جلية متميزة ، وان فاته خداعنا فى وجود الفكر بقى سلطانه كاملا على موضوعات الفكر فيمتنع التقدم خطـوة واحدة •

أما القول بأنه يكفى لاثبات منهجية الشك عند ديكارت ، أنـه حينما وضعه كان قاصد أو ناويا تبرير اليقين بعد المضى فى الشك الى أقصى حدوده ••• فليست النية بمبدلة شيئا ، اذ لا حساب لنيـة المفكر فى عالم الفكر بينما قد يكون لها حساب فى عالم الأخلاق • أما هنا فالعبرة بأفكاره التى يخرجها لا بنيته التى كانت مستترة وراء تلك الأفكـار •

واذا صح ما يقال من أن ديكارت قد اقتبس شكه من فيلسوف الاسلام « الامام الغزالى » فان لنا أن نتصور أن الغزالى قد حصل على تأره وهو فى قبره حينما خفى عن « المقتبس » كيف أمكن للغزالى أن يخرج من الشك الذى وقع فيه ، فالواقع أن الغزالى كان منطقيا مع نفسه حينما خرج من شكه فى العقل ، بطريقة بعيدة عن نطاق العقل • وذلك حينما تحدث عن النور الذى قذف فى قلبه فأرجع اليه إيمانه بعقله • وهو ما لم يتنبه اليه المقتبس العظيـم •

التجربة عنـد ديكارت :

أما عن موقف ديكارت مـن التجربة فانه لم يسـتبعدها من المعرفة الانسانية تماما ، بل كان موقفه منها أشبه بموقف أفلاطون ، اذ رآها كل منهما مثيرا للتفكير ، ولا تؤدى الى المعرفة اليقينية •

الرياضـة فى منهج ديكارت :

ومنهج ديكارت كما يراه يضمن المعرفة اليقينية اذا اتبع اتباعا سليما صادقا • لأنه بناه على أساس التفكير الرياضى الذى هو نموذج اليقين عنده • وتفوق العلوم الرياضية على غيرها — عنده — ناشىء من بساطة موضوعاتها لان العقل البشرى أنشأها مقتبسا اياها من ذاته من غير أن يدين للتجربة بشىء (١) •

والتفكير الرياضى قديم فيما قبل ديكارت ، فقد ظهرت نواته عند بعض فلاسفة اليونان مثل فيثاغورث ق•م وأرسطو — كما بينا — ٣٢٢ ق•م •

واقليدس الاسكندرى ٢٧٥ ق•م بكتابه الأصول أو المبادىء ، الذى بقى المثل الأكمل للتفكير الهندسى ، أكثر من ألفى عام • ثم افتقد التفكير الرياضى قيمته فى العصور الوسطى ، حتى جاء جاليليو فاعاره اهتماما كبيرا — ولكن أكبر رواده هو ديكارت ، حيث لم يجد المعرفة اليقينبة الا فى الرياضـة •

ويجد البلحث فى منهج ديكارت مسحتين أساسيتين :

الأولى التجريد التام فى بدء المعرفة ، الثانية الاعتماد على التفكير الرياضى ، وقد تطورت كل من هاتين المسحتين بعد ديكارت فى طريق مسـتقل •

---

(١) عثمان أمين . السابق . ص ٩٣ .

منهــج هيجــل :

فأما عن التجريد التام فقــد أنشأ هيجــل (١٧٧٠ ــ ١٨٣١) منطقة الجدلى المعروف ، وهو منطق يرتبط بالميتابيزيقا ارتباطا أساسيا كما وجدنا الامر عند أفلاطون فى جدله الصاعد والنازل .

ويشرح هيجل مراحل التطور التاريخى التى يجتازها العقل فى كسبه المعرفة حتى يصل الى آخرها وهى مرحلة العلم المطلق .

ثم يشرح المنهج المتبع فى الانتقال من احدى هذه المراحل الى الأخرى على أساس طريقته الجدلية فى صورة مطردة دقيقة .

وأساس هذه الطريقة الهيجلية : أن المراحل العليا للمعرفة لا تحل محل المراحل الدنيا فحسب ، بل تأخذ لنفسها ما هو حق فيها بحيث أن المرحلة العليا وهى مرحلة العلم المطلق تحتوى فى نفسها كل ماهو حق فى المراحل الدنيا التى تسبقها . (١)

والمعنى الأول الذى يبدأ منه المنهج هو معنى الوجود ، والوجود مجرد الايجاب وليس هو فى نفسه شيئا من حيث أنه فى الموجودات المتباينة المتنافرة على السواء ، فليس الوجود شيئا لأنه يكون كل شىء . (٢)

وهيجل يخطو خطوة بعد ذلك فيرى أن تعقل الوجــود كما أوضحناه عبارة عن تعقل اللاوجود فى نفس الوقت .

وهذا هو التناقض بعينه . أما الوجود حقا فهو المركب مــن النقيضين الوجود واللاوجود . وهكذا ينتقل الفكر بين المتناقضات حتى يصل الى الفكرة المطلقة . (٣)

---

(١) ازفلد كولبة . المدخل . السابق ص ٢٠ .
(٢) يوسف كرم . حديثه . السابق ص ٢٦٥ .
(٣) يوسف كرم . حديثه . السابق .

نقد منطق هيجـل :

ويعلق النقاد على ذلك فيقول بعضهم أن هذا المنهج قائم على غلط مؤداه أن الشىء القابل لأن يتعين بأشياء أخرى هو ملتقى هـذه الأشياء ومجمعها ••• ، فهو ناف لنفسه متناقض فى ذاته ، والواقع أن لهذا الشىء مفهوما فى عقلنا لا يتضمن الأشياء التى قد يتعين بهـا فلا تناقض فيه ، ولا تناقض فى العقل الذى يتصوره بالاضافة الى التعيينات الممكنة ، بل بالعكس ، يعلم العقل أن هذه التعيينات لا تجتمع فيه من جهة واحدة فيدرك مبدأ عدم التناقض • (١)

واذن فقول هيجل « ليس الوجود شيئا لأنه قابل لأن يكون كل شىء يجب تصحيحه هكذا : ان الوجود قابل لأن يكون كل شىء : لا معا بل كلا على حدة ، فالوجود شىء فى كل موجود وبحسب هـذا الوجود فغير صحيح أننا نعقله وجودا ولا وجودا فى نفس الوقت•(٢)

ويمكن أن أضيف الى ذلك أن هيجل لم يفطن الى التفرقـة الدقيقة التى ذكرها المتكلمون بين أن نقول أن الوجود معدوم وبين أن نقول أن الوجود عـدم •

كـارل ماركس :

وقـد تلقف ماركس هذا المنهج واستغله فى فلسفته المادية • وكما يقول انجلز زميل ماركس عما فعلاه ازاء جدل هيجل :

أصبح جـدل الفكر مجرد انعكاس فى نطاق الوعى لمـا فى العالم الواقعى من حركة جدلية ، وهكذا قلبنا الجدل الهيجلى رأسا على عقب ، أو بالأحرى رفعنا رأسه الذى كان يقف عليه من قبل ، وأقمناه على قدميه •

---

(١) السابق ص ٢٦٧ •
(٢) يوسف كرم • السابق • حديثه • ص ٢٦٧ •

فمادية ماركس ترى أن المادة هى الوجود الحقيـقى ، وأن وجودها لا يتوقف على وجود شىء آخر ، وأن ما هو عقلى يتطور عما هو مادى ... أما جدلية هذه المـادة فتقوم على قوانين النمو الآتية :

(أ) قانون تحول التغيرات الكمية الى تغيرات كيفية .
ومثال ذلك حينما يتعرض الماء لتغيير كمى هو زيادة حرارته يحدث عند نقطة حاسمة تغير كيفى فيصبح الماء بخارا .

(ب) قانون تداخل الاضداد : وهو يعنى وجود التناقضات فى الطبيعة : تتضمن الحركة تناقضا قوامه أن شيئا يكون ولا يكون فى موضعه فى نفس الوقت .

(جـ) قانون نفى النفى : مثاله أن الاقطاع تنفيه الرأسمالية ، وهذه بدورها تنفيها الاشتراكية وهكذا ينشأ الجديد نتيجـة لنفى النفى . (١)

وعملية التقدم هذه تقوم على أركان ثلاثة :

القضية ثم نقيضها ثم المركب منهما وهكذا .

والذى يعنينا هو ابراز اسهام الماركسية فى تطور النظرة الى المنهج ، أما الجانب الالحادى فيها فنتعرض لتنفيذه هو وغيره من المذاهب المادية فى كتابنا « فى مواجهة الالحاد العلمى المعاصر » ، وكتابنا « الفكر الاسلامى والتيارات الفكرية المعاصرة » .

المنهـج الـرياضى :

والآن نعود الى المسحة الثانية فى منهج : ديكارت ، أعنى اعتماده على التفكير الرياضى .

الموسوعة الفلسفية المختصرة ص ٢٨٧ ط الانجلو ١٩٦٣ .

لقد بلغت هذه الفكرة التى راودت ديكارت عن أهمية التفكير الرياضى ذروتها عند أصحاب المنطق الرمزى أو منطق العلاقات •

ولقد تطور هذا المنطق على مراحل ، فقد اتجه منذ المبدأ الى التعبير عن النسب والروابط التى تقوم بين حدود القضايا برموز واشارات توصلا الى الدقة التي تمتاز بها العلوم الرياضية • (١)

ومن المهم أن نذكر أن ليبنتز ١٦٤٦ — ١٧١٦م وهو من رواد هذا المنطق كان واسع العلم بالرياضة وأنه حاول أن يطبق أساليبها على مختلف العلوم من طبيعـة وأخلاق وميتافيزقا ومنطق ونجحت المحاولة فى المنطق نظرا لاتصاله الوثيق بالرياضة •

ثم تعاقب المجددون بعد ليبنتز فكان جورج بول ١٨٦٤م هو أول من وضع اللوغاريتم المنطقى في كتابه « بحث قوانين الفكر » وتلاه بيرس وشرويدر ، وأخيرا برتراندرسل وهوايتهد اللذان وضعا كتابهما بأجزائه الثلاثة « مبادىء أو أصول الرياضة » •

والبواعث التي دعت أصحاب هذا المنطق الي وضع منطقهم ، هو أنهم رأوا أن جميع الـذين تكلموا فى المنهج : أرسـطو ، بيكون ديكارت ، سـتيوارت مل ، وغيرهم ، كل هؤلاء ظلوا عبيدا لخطـأ جوهرى هو التوحيد بين اللغة والفكر (١) ••!!

ولا ينكر أحد أن اللغة ضرورية ، وأننا نستعين بها فى تفكيرنا كما هو الواقع فى الغالب ، ولكن اللغة تقوم على الالفاظ ، والالفاظ فى حقيقتها رموز •••

وقد أدرك أرسطو من قبل خطر اللفظ على السلامة الفكرية فى المنطق ، فقال بأنها لا تهم المشتغل بالمنطق الا عرضا ، فالمهم هو تخير اللفظ المحدد تماما (١) •

---

(١) مقال للدكتور أحمد فؤاد الاهواني . مجلة الازهر . سنة ١٣٦١ ص ٧٠٥ •

ويقول هوايتهد « كان أرسطو وأتباعه قريبين جدا من نظرية منطق العلاقات لكن شتان بين الاقتراب من نظـرية صـحيحة وبين الوقوف على تطبيقها الدقيق ، ان كل شيء ذا قيمة قد سبق أن قاله أحدهم لكن دون أن يكشف عنه (١) » •

وكما أدرك هذه الاهميـة أيضـا مناطقـة العرب فأقبلوا على استعمال الرموز لكنهم لم يتموا الشوط •

والرمز آمن من اللفظ فى الدلالة على المراد ، ولذلك كانت لغة الرياضيين فى الحساب والجبر والرسوم البيانية أدق وأوفى • والرموز من شأنها أن تقود العقـل الى الافـكار مباشرة فليس الغرض من استخدام الرموز ترجمة الكلمات التى تستخدم فى العمليات العقلية ، بل تستخدم الرموز للتعبير عن الافكار مجردة منمادتها وبذلك يتحقق المثل الاعلى لصورة التفكير المجرد من مادته • وهذا هو غرض المنطق وغـايته (٢) •

ويقول الاستاذ موريس فى كتابه مدخل الى المنطق : ان استعمال الرموز بدلا من الالفاظ المألوفة يرجع الى الحاجة العمليـة أكثر مما يرجع الى ضرورة منطقية (٣) •

وقد ذاع هذا المنطق فى الاوساط الرياضية والطبيعية أكثر من ذيوعه فى الاوساط الفلسفية •

هذا هو الباعث الاول على وضع المنطق الجبرى •

ولكنه لم يقف عند هذه الخطوة فحسب ، بل أنه قام بغزوات

(١) انظر الدكتور محمود قاسم . السابق . ص ١٤ .
(٢) توفيق الطويل . السابق . ص ٣٤٦ وما بعدها .
(٣) مقال الاهوانى السـابق .

أخرى فى مجال التفكير الانسانى ، بما بدا عليه من مقدرة جبرية قديرة على حل جميع المشــكلات التى كان يقف فى ســبيل حلها اســتعمال الالفــاظ •

فمن ذلك أن المنطق القديم كان يقوم على أساس التداخل التام بين الحدين ، أى بأن يدخل الموضوع فى المحمول دخولا تاما ، ولكن ليس هذا هو الشكل الوحيد الذى نعبر به عن أفكارنا ، فهناك قضايا لا يتداخل حداها بل يضاف أحدهما الى الآخر ، مثل القاهرة أكبر من الاسكندرية أو يقع السودان جنوب مصر ، أو محمد أذكى من على ، الى غير ذلك ، ومنطق العلاقات يمكنه التعبير عن هذه العلاقات بدقة ووضــــوح (١) •

وربما يقال أن المناطقة الاسلاميين فطنوا الى هــذا التنوع فى العلاقات حيثما قسموا الحمل الى نوعين حمل مواطأة وحمل اشتقاق•

ومسألة أخرى هى أن المنطق القديم يهتم بتصنيف الموجودات فى سلسلة ارتقائية من النوع الى الجنس القريب الى البعيد ••• حتى البسيط •• ولكن الواقع أن « انسان » •• من حيث هو لا يتركب من زيد وعمرو وليس هذا الشخص وذاك أجزاء من النوع • فكيف ندل على مجموعة هؤلاء الاشخاص ، ما دام أن «انسان» لا يقوم بالدلالة عليهم ؟ يقول المنطق الرياضى : نضع « المجموعة » كاصطلاح جديد متبع وهى تدل على الافراد بضروب ثلاثة من الدلالات : بالتعيين أو بالعدد أو بالاضافة (٢) •

ومسألة ثالثة هى أن المنطق يقسم دلالة اللفظ الى ثلاثة أنواع :

---

(١) مقال الاهوانى السابق .
(٢) أزفلد كولبة . السابق . ص ٦٠ .
(٣) المصدر السابق .

١ ـ المطـــابقة ٠

٢ ـ التضـــمن ٠

٣ ـ الالتـــزام ٠

لكن الواقع أن هناك علاقات أخرى تتدخل فى دلالة اللفظ على معناه ولذلك فهم يقسمون دلالة اللفظ على المعنى من جهات ثلاثة :

(أ) الشىء ٠

(ب) ما يشير الى ذلك الشىء ٠

(جـ) المدرك لذلك الشىء (١) ٠

نقد المنطق الرياضى :

ويعلق بعض النقاد على هذا المنطق بنقد له وجاهته يتلخص فى ما يأتى :

أولا : ان كل ما نستطيع أن نجنيه من المنطق الرياضى نحصل عليه بطريقة أيسر وأبسط فى المنطق اللفظى ، لأن المنطق الرياضى ؛ لا يتطلب العلم بأساليب المنطق اللفظى فحسب بل بالاساليب الرمزية الخاصة به أيضا (!!) ٠

ثانيا : ان التعبير عن الاساليب المنطقية بأساليب رياضية لا يكسب المنطق شيئا اذ الامر على العكس من ذلك فان العنصر المنطقى فى الرياضة هو الذى يكسبها القوة والدقة ٠

ثالثا : أن كثيرا من مسائل المنطق (كمسألتى التصورات والاستقراء) لا يمكن التعبير عنه بالاسلوب الرياضى الدقيق ٠

---

(١) المصدر السابق ٠

رابعا : ان المنطق الرياضى ليس الا أسلوبا جديدا فى التعبير ، وفيما عدا ذلك فهو لا يختص بالنظر فى مهمة المنطق الاساسية التى هى البحث فى الفكر وفى كيفية إستخدامه لتحقيق غاية معينة .

ويمكن القول أخيرا فى صدد الدفاع عن هذا المنطق بأنه أتاح الفرصة للمنطق الشكلى ان يتطور وأن لا يقف عند حد ثابت ، كما أراد له اتباعه من قبل .

وذلك لأنه اذا سلمنا بأن الرياضة التى كانت سببا فى نشأة منطق أرسطو وجدل أفلاطون كما رأينا ، والتى كانت سببا فى نشأة المنطق الرياضى المذكور اذا سلمنا بأن هذه الرياضة تتقدم مع الزمن وأن المنطق يتم بناؤه تبعا لتقدم الرياضة فليس لاحد أن يحدد للمنطق حدا نهائيا ، ويجب عليه أن يساير العلوم الاخرى أو على الاقل العلوم الرياضية اذا أراد أن يظل منطقا شكليا محضا (٢) .

العلاقة بين المنهج والميتافيزيقا :

وأظن أننى قد أشرت بما فيه الكفاية أو بما يقرب منها فى أثناء هذه الرحلة التى قمنا بها مع المنهج عبر التاريخ ، الى علاقة المنطق أو المنهج بالميتافيزيقا فرأينا اختلاطه الشديد بها عند أفلاطون وعند هيجل ، كما رأينا ابتناء المنهج الديكارتى على أساس غير مسلم به من الضمان الالهى ، كما أشرت الى علاقته بنظرية المعرفة خصوصا بعد أن اكتملت علما مستقلا فى العصر الحديث واتجهت فى تيارين مختلفين أحدهما تجريبى ، والآخر عقلى ، كما أشرت الى علاقته بالرياضة

---

(١) الفكرة مستوحاة من محمود قاسم م. السابق . ص ٨ ، ٩ .

الى أرسطو الى جاليليو الى ديكارت حتى التأم معها فى اتحاد وثيق فى منطق العلاقات •

وهنا ننتقل الى نقطة يجب أن نتم البحث فيها قبل الوصول الى نهاية البحث •

هل هو وصفى أو معيارى :

تلك النقطة هى أنه : هل المنطق أو المنهج علم وصفى أم هو علم معيارى ؟

والواقع أن هناك نظرتين الى علم المنطق بين علمائه أنفسهم :
الأولى تعتبره من العلوم المعيارية وتجعل مهمته وضع القوانين التى يجب أن يفكر الانسان بمقتضاها (١) •

والثانية تعتبره من العلوم الوصفية وتجعل مهمته وصف التفكير العلمى أو تفسيره على ما هو عليه •

ومن المقرر أن أصحاب الوضعية المنطقية الذين اعتبروا أن المنطق هو الفلسفة وأن الفلسفة هى المنطق قد استبعدوا العلوم المعيارية من مجال البحث العلمى بما فيها المنطق (١) •

كما أن أصحاب المنطق السيكلوجى الذى ظهر فى العصر الحديث يرون أن مهمة المنطق هى مهمة وصفية لا معيارية • ويبحث فى مسائل المنطق كما لو كانت جزءا من علم النفس •

وكانت يلاحظ الناحيتين فى علم المنطق عندما يعرفه بأنه العلم الذى يبحث فى التفكير الصحيح الذى يأتى مطابقا لمبادىء العقل البديهية أو العلم الذى يرشد الانسان الى ما يجب أن يكون عليه التفكير (٣) •

---

(١) أزفلد كولبة • السابق • ص ٥٥ •
(٢) توفيق الطويل ص ٣٤٩ •
(٣) أزفلد كولبة • السابق ص ٥٢ •

كذلك اذا لاحظنا الناحية الاستكشافية التى كانت رائدة أرسطو فى وضع منطقه وأنه كان يحاول أن يستصفى من الاساليب والصور المستعملة أساليب وصورا صحيحة ..

اذا لاحظنا كل ذلك أدركنا أن معيارية المنطق أو المنهج ليست من الأمور الواضحة المسلم بها . والواقع أنه اذ أنعم النظر تبين أن الذين يعتبرونه علما وصفيا لا يمكن أن يدخلوا فى حسابهم عند وضع مناهج البحث تلك الصور الخاطئة فى أساليب التفكير الانسانى،وأنهم عندما يعتبرونه وصفيا فانهم يعتبرونه كذلك بالنسبة الى الصور الصحيحة وان كانت صحتها فطرية تلقائية ، لكنها على كل حال تشير الى نفسها باعتبار أنها هى ما يجب اتباعه واذن فيمكننا أن نعتبره علما معياريا بهذا المعنى .

والدليل على ذلك أيضا أن المنطق الحديث الذى يعتبر نفسه تلميذا للعلوم وأنه لا يقف منها موقف المرشد أو الاستاذية (١). هو نفسه الذى يقرر أن مهمته ليست قاصرة على وصف المناهج التى يتبعها العقل عند وصوله الى النتيجة بل تمتد مهمته أيضا الى نقدها وتمحيصها (٢) .

وبذلك يمكننا أن نقرر مطمئنين معيارية المنهج على وجه معين .

العلاقة بين المنهج والعلوم جملة :

وقد يكون من المفيد أن أشير هنا الى علاقة المنهج أو المنطق بالعلوم جملة هل هو علم منها أم أنه مقدمة لها ؟

لقد اعتبره أرسطو آلة وليس علما . ثم جاء الرواقيون فاعتبروه علما وجزءا من الفلسفة أو ثلث الفلسفة عندهم (٣) .

---

(١) محمود قاسم . السابق . ص ٣١ .
(٢) المصدر السابق ص ٣٢ .
(٣) توفيق الطويل . السابق . ص ٣٤٠ .

ويلخص التهانوى تلك المشكلة التى أثيرت بعنف فى الوسط الاسلامى فيما بعد فى كشاف اصطلاحات الفنون فيقول : اختلفوا فى أن المنطق من العلم أم لا ؟ .

فمن قائل أنه ليس بعلم فهو ليس بحكمة اذ الحكمة علم ، ومن قائل أنه آلة للعلوم الفلسفية ومن قائل أنه جزء منها وآلة فى وقت واحد .. الخ .

ويعتبره الفارابى جزء من الفلسفة ثم يعود فيقرر أنه منها كالميزان بالنسبة للموزون ، ويصرح الغزالى بأنه آلة ، أما اخوان الصفا فيعتبرونه جزءا من الفلسفة ثم يعودون فى الرسالة العاشرة فيعتبرونه آلة لها ، ويصرح ابن سينا فى منطلق الشرقيين بأنه آلة ، ولكنه يعود فيتناوله فى فصل من مدخله « فى الشفاء » بأنه جزء منها وآلة معا . ثم يريحنا ويريح نفسه حينما يعلن أن المشاجرات التى تجرى فى مثل هذه المسألة هى من الباطل ومن الفضول ، أما أنها من الباطل فلأنه لا تناقض بين القولين ، فان كل واحد منهما يعنى بالفلسفة معنى آخر ، وأما أنها من الفضول فان « الشغل » بأمثال هذه الاشياء ليس مما يجدى نفعا (١) .

تنويع المنهج وتعميمه :

واذا لم يكن هناك حرج فى اعتبار المنطق أو المنهج آلة للعلوم فهل هو آلة لها جميعا على التوحد ، أم يجب أن يتنوع تبعا لتنوع تلك العلوم ؟

---

(١) المصدر السابق .

ربما يظن أن أرسطو كان يوحد بين المنهج للعلــوم كلها ولكن الواقع أننا نشتم رائحة التفريق فى وضعه للقياس ، ثم للاستقراء بل أنه نص صراحـــة على أن منهج العلوم الرياضـــية لا يصلح لغير البحث فى المجردات ، أما مباحث العلوم الطبيعية فلها مناهج تختلف عن منهج العلوم المجردة •

وذلك حيث قال : (يجب أن يبدأ بتعرف مقتضيات كل نوع من العلم ، فلا تقتضى الدقة الرياضية فى كل موضوع وانما فقط فى الكلام على المجردات ، ولذلك فالمنهج الرياضى لا يصلح للعلم الطبيعى ، لان الطبيعة تحتوى على المادة) •(١) كما أنه كان له فى أول كل علم كلام عن منهج هذا العلم ، وكتابه التحليـــلات الثانية هو منطق العـــلوم المجردة (٢) •

ولكن أتباعه لم يهتموا بتنويع المنهج واقتصروا على القيـــاس يبدئون فيه ويعيدون حتى جاء العصر الحـــديث • أما فى المجـــال الاسلامى ، فنجدهم قد أدركوا فى غير ضجيج أهميـــة التنويع فكان العلماء يبذلون طاقاتهم العلمية كل فى مجاله الخاص ، مستوحيا ظروف عمله الخاص فى تتبع المنهج الذى يجب أن يتبع فى ذلك المجال ، فنجد الحسن بن الهيثم يتبع طرقا تجريبية ويصنفها حيث يعمل فى مجـــال العلم التجريبى •

كما نجد علماء الحـــديث يضعون منهجـــا للتحقق من الروايات التاريخية لم يصل بعد العصر الحديث الى طرف منه •

ولقد ظن رواد الفكر الحديث فى أوربا أن فى الامكان وضـــع

---

(١) يوسف كرم : يونانية • السابق ص ١١٧ •
(٢) المصدر السابق ص ١١٩ •

منهج واحد يصطنع فى جميع الابحاث فى كل فروع المعرفـــة البشرية، ذلك ما نراه عند فرنسيس بيكون وما صرح به ديكارت عندما وضع كتابه (المقال فى المنهج لاحكام قيادة العقل والبحث عن الحقيقة فى العلوم (١) •

ولكن الواقع أن بشائر التنويع جاءت على يد بسكال حينما اعتقد خلافا لديكارت بأن لكل موضوع منهجا يجب ابتكاره (٢) •

كذلك حينما قسم وولف المنطق كعادته فى كل العلوم الى نظرى وعملى ، فالنظرى يفضل له المنهج الرياضى القياسى الذى تستنتج فيه النتائج الجزئية من المقـــدمات الكليـــة ، والعملى ويختص به المنهج الاستقرائى الذى تستنتج فيه النتائج العامة من المقدمات الجزئية ، وله غايتان • الاولى وضع المناهج الفنية للبحث فى العلوم ، والثانية وضع قواعد فنية للسلوك الانسانى فى الحياة (٣) •

وأخيرا بعد أن استقل العلم فى العصور القريبة مست الحاجة الى وضع مناهج شتى تختلف باختلاف الموضوعات التى تعالجها وان كانت جميـــع المنـــاهج تتفق فى خصـــائص عامة لا يســـتقيم البحث بدونها ، (٤) وترجع جميع تلك المناهج فى أصـــولها الى ما رســـمته الفلسفة من المناهج التى سبق الكلام عليها والتى تنقسم الى قسمين أســـاسيين :

الاول : الاستدلال بنوعيه الاستنتاجى الارسطى والاستنباطى الديكارتى •

---

(١) توفيق الطويل . السابق ص ١٣٤،ويوسف كرم حديثه ص٦١. وعثمان أمين . السابق . ص ٩٢ ، ٩٤ .
(٢) يوسف كرم . حديثه السابق . ص ٨٨ .
(٣) أزفلد كولبة السابق . ص ٥٢ ، ١٩ .
(٤) توفيق الطويل السابق . ص ١٣٤ .

الثانى : الاستقراء التجريبى الذى غزا كثيرا من العلوم التى لم يكن يظن أن يدخلها المنهج التجريبى كعلم الاخلاق وعلم النفس وعلم الاجتماع ، وسوغ دخوله فى هذه العلوم ما سبق أن قال به جون لوك من تنويع التجربة الى نوعين :

(١) تجربة ظاهرة واقعة على الاشياء الخارجية ، اى احساس٠

(٢) تجربة باطنة واقعة على أحوالنا النفسية ، أى تفكير (١) ٠

وكذلك سوغها فهم هيوم للتجربة وقوله بالتأمل الباطنى الذى هو آلة من آلات الملاحظة (٢) ٠

محمد صلى الله عليه وسلم قبل البعثة :

ان محمدا ﷺ قبل أن يأتيه الوحى كانت تشغله الحقيقة كما لم تشغل انسانا قط ، وكان له أسلوب فى البحث ٠ انه لم يكن أسلوب أرسطو ، كما أنه لم يكن أسلوب بيكون أو ديكارت أو غيرهما من الذين كانوا كلمة فى ضمير الغيب لم تظهر على مسرح الحياة بعد ٠

فماذا كان أسلوب محمد ﷺ ذلك الذى كانت النبوة نهايته وليس نتيجته المحتمة ؟

لقد كانت الفترة التى سبقت البعثة عند محمد ﷺ فترةجهـاد روحى وعملى مستمر لا ينقطع ، فيه الخوف ، وفيه الرجاء ، وفيه الكثير من العزيمة والارادة والسلوك ٠

وكان يتوج كل عام جهاده الروحى المتصل ، بشهر يقضيه فى غار حراء حيث الخلوة التامة وحيث التجرد المطلق أو شبه المطلق عن كل ما سوى الله ، محاولا أن يحطم الحجب وأن يخترق المساتير وأن ينفذ ببصيرته الى عالم الغيب (٣) ٠

---

(١) يوسف كرم ٠ حديثه ٠ السابق ٠ ص ١٤٠ ٠
(٢) عثمان امين ٠ السابق ٠ ص ١٣٨ ٠
(٣) المنقذ من الضلال للغزالى ط ٢ المقدمة لعبد الحليم محمود ص٢٢

ويستمر محمد ﷺ في بحثه بأسلوبه ذلك حتى تنزل عليه الحقيقة خالصة لكي تنعم الانسانية بما فيها من قبس الملكوت الاعلى •

لكن هل تعنى تلك النهاية انتهاء المنهج نفسه كأسلوب تتبعه الانسانية لتروى ظمأها اللانهائي الى الحقيقة الكونية ؟ وبعبارة أخرى لقد أغلقت النبوة بابها الذى يأتى منه الانبياء • لكن هل يغلق أيضا باب منهج مارسه محمد ﷺ وكانت نهايته أن يكون نبيا ؟

ربما كنا مضطرين الى أن نجيب بالايجاب ، لو أننا قلنا أن النبوة هى النهاية الحتمية والتى لا نهاية غيرها للمنهج الذى اتبعه محمد ﷺ لكن الامر ليس كذلك ، فالنبوة هبة لا تنال بالكسب من ناحية وهى من ناحية أخرى قد اختتمت بمحمد ﷺ لكن السؤال بعد ذلك : هل هناك مراتب أدنى من مرتبة النبوة ، يمكن الوصول اليها عن طريق المنهج « الروحى » العملى ؟ تجيب الصوفية على ذلك بالايجاب •

طريقة التصوف :

فالصوفية يرون أن الطريق الى العلم اليقيني هو الحدس أو الذوق أو الكشف أو العيان أو الوجدان مع السلوك العملى ولا يصدر عن معلم أو قياس عقلى أو خبرة حسية •

أنه أى العلم اليقيني يلقى فى القلب فيذوق القلب معانيه ولا يستطيع وصفها أو الافصاح عنها (١) •

لكن ما هى الاسس التى يجب توافرها فى المريد أولا لكى يسير فى الطريق ؟ لا بد له من أساسين :

الاول : استعداد فطرى خاص • ولا يغنى عنه اجتهاد أو كسب (٢) •

---

(١) توفيق الطويل • السابق • ص ٢٨٩ •
(٢) مقدمة عبد الحليم محمود • الاسبق • ص ٣٠ •

وذلك ان فى النفس البشرية استعدادا للانسلاخ من البشرية الى الملكية لتصير ملكابالفعل فى لمحة من اللمحات،فتتصل بالملاء الأعلى(١)٠

الثانى : الانتساب الى سلسلة صحيحة من المشـايخ ٠ اذ أن البركة التى تحصل بالانتساب الى سلسلة صحيحة شرط أساسى ، ولا يصل الانسـان بدونه الى أى درجـة من درجات التصوف حتى البدائية منها ٠

ثم بعد ذلك يأخذ المريد فى سلوك الطريق ٠

وللطريق أنظمة متعددة تختلف فى تفصيلاتها عند أصـحاب الطرق المختلفة ولكن لها جميعا ملامح وخصائص مشـتركة لا تكاد تخرج عليها (٢) ٠

وسنقتصر هنا على الطريق الذى ارتآه الامام الغزالى ، نظرا لأنه يمثل لنا ذلك الصوفى الذى يعد التصوف بالنسبة له تجربة حقيقية أخرجته من الشك ٠

وهو يقسم هذه الطريقة الى قسمين :

غاية القسم الاول : تصفية القلب بقهر شهواته النفس ومغالبة الهـوى (٣) ٠

غاية القسم الثانى : الوصول الى الله بتحصيل صفات الكمال والقوى الروحية التى تؤدى الى ذلك الوصول ٠

---

(١) توفيق الطويل ٠ السابق ص ٢٩١ ٠
(٢) فى التصوف الاسلامى وتاريخه ترجمة أبو العلا عفيفى طبعة ١٩٥٦ ص ٦٠ ٠
والحقيقة فى نظر الغزالى ٠ سليمان دنيا ٠ ط ١ ص ١٧٣ ٠
(٣) فى التصوف الاسلامى ٠ السابق ٠ ص ٦١ ، ٦٢ ٠

والطريق فى مرحلته الاولى يوجب على المريد أن يزهد فى أربعة أشـــياء :

المال والشهرة والتقليد والمعصية • ويوجب عليه أن يتخذ لنفسه شيخا يرشده فيلزمه لزوم الاعمى لقائده ، فيعطيه الشيخ أربعة أسلحة يدفع بها الشيطان عن نفسه ، وهى الخلوة ، والصمت ، والصـــوم ، والأرق •

وهنا يبدأ النزاع الداخلى الطويل بين الارادة والشهوة • فاذا انتهى هذا النزاع بانتصار الارادة أمره الشيخ بالخلوة وأداء الفروض فقط مع دوام الذكر بقوله : الله ، الله ، أو سبحان الله ، سبحان الله، حتى يمتلىء قلبه بحقيقة معاني هذه الكلمات •

ويجب على المريد أن يطرد كل خاطر لغير الله ويقاوم وساوس الشيطان كما يلزمه أن يخبر الشـــيخ بأحواله النفســية ، فاذا أنس الشيخ منه ذكاء واستقامة ووثق من قدرته على فهم الحقيقة ، أمره بادامة التأمل حتى يحصل له الكشف ويدخل الى قلبه الاشراق •

وهنا يجب على الشيخ أن يكون شديد الحذر مع مريده لأن هذا المقام مقام الزلل ، وهو النقطة التى كثيرا ما يضل عندهـــا المريدون الذين لا يعرفون حدودهم •

كما يجب على المريد أن يحــذر من الغـــرور والرياء والفـــرح بالشهود والكرامات ونحوها (١) •

ثم يشرح الغزالى أنواع الشهوات والطرق الناجحة لعلاجهـا ثم يتمم الغـــزالى بيان الطريق ، ويشـــرح الجانب الثانى منه تحت المبادىء الآتية :

---

(١) فى التصوف الاسلامى . السابق . ص ٦١ •

(١) التوبـــة •

(٢) الصبر والشـــكر •

(٣) الخـــوف والرجاء •

(٤) الفقر والزهـــد •

(٥) التوحيـــد والتوكل •

(٦) الحب والرغبة والرضـــا •

(٧) القصد والاخلاص والحقيقة •

(٨) المراقبة والمحاســبة •

(٩) التفكـــير •

(١٠) تذكر الموت وما بعده •

وتفصيل ذلك يمكن الرجوع اليه فى كتابه « الاحياء » فى الجزأين الثالث والرابع •

وموقف الغزالى كمتصوف : من التجربة والحس هو أشبه بموقف أفلاطون وديكارت منها ، وذلك بالنسبة لعلم العلماء اذ أن الشىء أن لم يكن مدركا بالحـــواس فان الافهام تضـــعف عن دركه الا بمثـــال محســـوس •

أما بالنسبة لعلم الصوفية فانهم يستمدون علمهم مباشرة من عالم الملكوت (١) وطريق الصوفية الذى يذكره الغزالى هـــو الطريق الوحيد لمسائل ما وراء الطبيعة (٢) •

---

(١) الحقيقة فى نظر الغزالى . السابق . ص ١٧٦ وما بعده .
(٢) المصدر السابق . ص ٢٠٦ ، ص ٢٠٧ .

لكن هل معنى ذلك أن الكشف الصوفى لا يصلح لما عدا ما وراء الطبيعة ؟

يقول بعض المحققين أنه لا نص للغزالي فى هذه المسألة ولكن يمكن أن يستنبط من بعض نصوصه أنه لا يقدر على الكشف الشامل لجميع الامور فيما وراء الطبيعة أو فى غيرها « الا من رشحه الله لتدبير عباده فى معاشهم ومعادهم ، وهم الانبياء المؤيدون بروح القدس . المستمدون من القوة الالهية التى تتسع لجميع الامور ولا تضيق بها (١) .

نقد الطريقة الصوفية :

والذين ينكرون العلم الصوفى بما وراء الطبيعة وامكانه اجابهم الشيخ عبد الواحد يحيى فى محاضرة له بجامعة السوربون .

(ان ذلك ليس ممكنا فحسب ، ولكن ذلك واقع موجود) .

سيقولون تلك قضية تفتقر الى برهان .

ولكن أى برهان يمكن أن يقدمه الانسان على وقوع ذلك الامر ووجوده ؟ .

أنه لمن الغريب حقا أن يطلب البرهان على امكان نوع من المعرفة بدل أن يحاول الانسان أن يصل اليها بتجربته الشخصية سالكا اليها ما تتطلبه من سبل .

ان الشخص الذى وصل الى هذه المعرفة لا يعنيه فى قليل أو كثيرما يثور حولها من جدل أو نقاش (٢) .

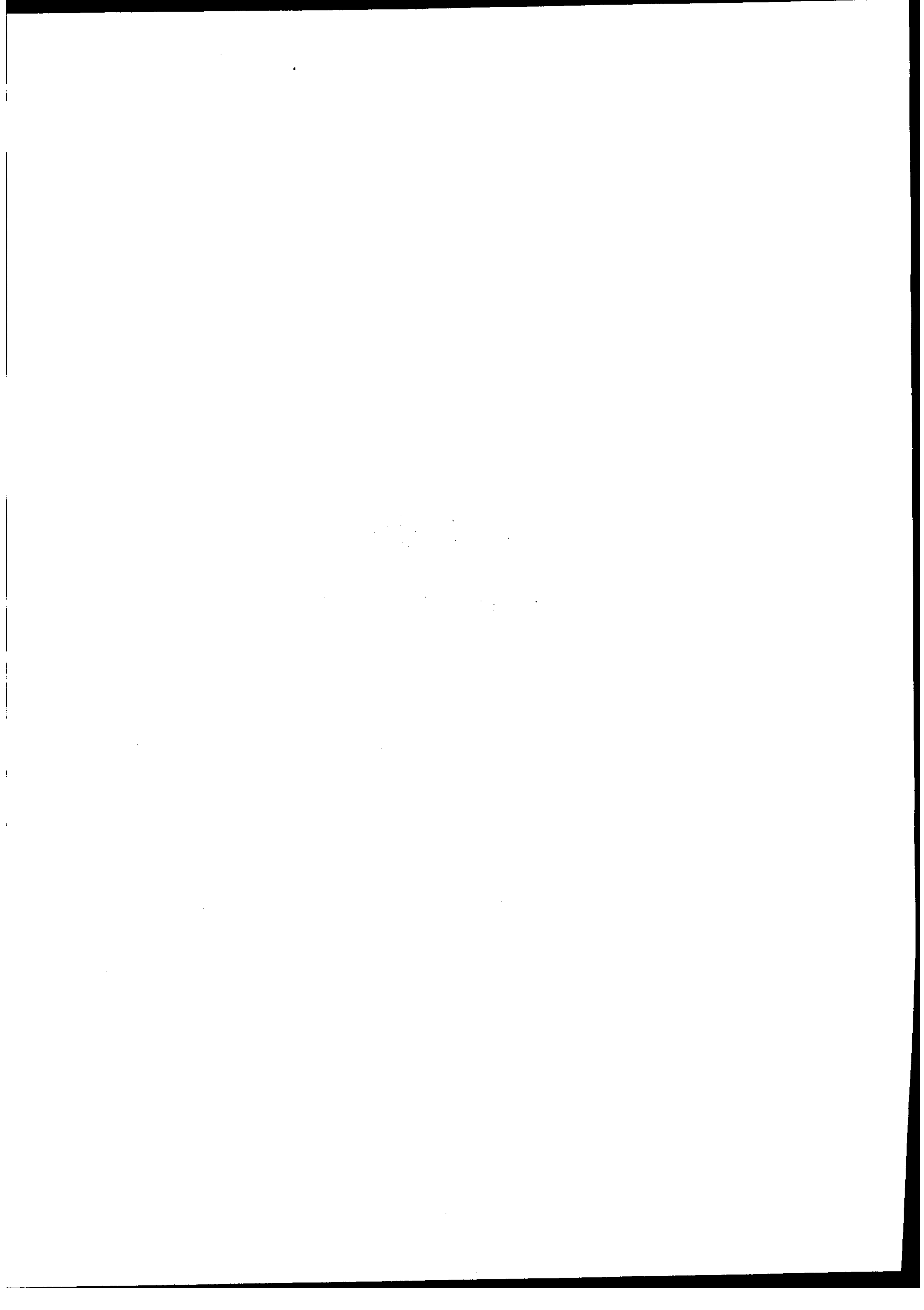
(١) مقدمة عبد الحليم محمود . السابق . ص ٦٨ .
(٢) مقدمة عبد الحليم محمود . السابق . ص ٦٨ .

والى مثل ذلك يذهب الفارابى وابن سينا ومحمد عبده .

والواقع أن هذا الرد هو من البداهة بمكان ، فان الذين نقـــدوا الاستدلال بنوعية استعملوه أولا فلما لم يهدهم نقدوه ، والذين نقدوا المنهج التجريبى استعملوه أولا فلما لم يهدهم نقدوه ، فهل هنـــاك أحد ممن ينقـــدون المنهج الصـــوفى قد استعمله بشروطه قبـــل أن ينقـــــده ؟ .

الفصل الثالث

« الفلسفة فى مجال العقيدة الاسلامية »



ليس من شك فى أن العقل كان ولا يزال من أجل نعم الله على الانسان وأنفع القوي الفطرية التى أودعها الله فيه .

وليس من السائغ أن نتصور أن الدين الذى ارتضاه الله لخلقه — ألا وهو الاسلام — يمكن أن يأتى متعارضا أو متناقضا مع (الخلقة) التى برأهم عليها فهو الله خالق الانسان وواضع الشريعة معا ، واذن فقد كان من البدهي أن يكون للعقل مقام فى هذا الدين الالهي ، وأن يكون التوافق قائما ما بين دين الله وخلقة الله .

ان الأديان المزيفة أو الملفقة التي يصطنعها الانسان هى التى يتصور فيها أن تقع فى التناقض أو الاضطراب لأنها تصدر عن جانب، بينما تصدر الفطرة الانسانية عن جانب آخر وصانع هذا — جل علاه — غير مرتكب ذلك .

فاذا كان التناقض والتعارض سمة لاختلاف المصادر كان التوافق سمة الوحدة فيها ، وبخاصة اذا لاحظنا الحكمة فى المصدر الذى نتحدث عنه .

ولقد جاء الدين الاسلامي مصداقا لذلك . فأنكر القرآن الكريم على الذين يعطلون عقولهم بقوله « ان شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون » « أفأنت تهدي العمي ولو كانوا لا يبصرون » .. « واذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا، أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون » ونهى عن اتباع ما لا يستقيم فى العقل بقوله : « قل هاتوا برهانكم أن كنتم صادقين» .. « انما يتذكر أولوا الألباب » ، « كذلك نفصل الآيات لقوم

يعقلون » •• « وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون »[٤]
« انما يخشى الله من عباده العلماء » •

ولسنا فى هذا المبحث فى مقام الاستفاضة فى هذا الشأن ، أو بيان حدود العقل وامكاناته ، أو البحث فى أسباب انحرافه عند تصديه للقيام بوظيفته ، وانما يكفينا أن نقول : ان الدين الاسلامى حرر العقل من أغلال النظم المزيفة الصادرة عن غير الله ، وأعطاه صك الأمان فى رحاب النظام الالهى ، ومن ثم كان من الطبيعى أن تأخذ النزعة العقلية فى الفكر الاسلامى مقاما مرموقا ، وأن نتوقع لها نشاطا متزايدا ، تقع به على الصواب ، كما ترتطم فيه بالخطأ ، ولم يكن الاسلام فى ذلك محققا للتوافق الذى أشرنا اليه فحسب ، ولكنه كان به فاتحا لآفاق ••• فى المكان والزمان جميعا ، يجتذب الأنصار ، ويستولى على الاتباع ويصنع الحضارة ، ويسحق العدو •

لقد نشط العقل الانسانى فى تفهم العقيدة الاسلامية فى موضوعات نشير الى بعضها : فى موضوع القدر ، والصفات ، والتفسير والتأويل ، والتساؤل عن الغيبيات وأسرارها وتفاصيلها ، وحقيقة الانسان ، والملائكة ، والنبوة والامامة — والقدم والحدوث ، والمبدأ المعاد ، والكفر والايمان ، والمسئولية والجزاء ، والعدل والرحمة ، والجدل مع الخصوم ، والرد على أهل الأهواء ومقارعة الأعداء بالحجة والدفاع عن الدين •

لست أرى البحث عن سبب واحد فى كل ما يصدر عن الانسان من أفعال فاننى أجد مع الأسباب العديدة التى صدر عنها اشتغال المسلمين بتلك الموضوعات ، سببا أصيلا لا يتوارى فى زحمة تلك الأسباب ، وانما يتضافر معها تضافر الخيط مع أنداده فى الحبل المتين بل نخطىء اذا اقتصرنا على هذا التشبيه ، ذلك لان النزعة العقلية التى نتحدث عنها الآن تكاد تمثل القاسم المشترك بين تلك الأسباب جميعها •

نشط العقل الانسانى اذن الاسلام ، ووجد من فوقه سماء مفتوحة تسمح لقامته بالامتداد ، ووجه نظره الى آفاق هذه السماء المفتوحة على تعدد جهاتها واختلاف مناحيها ، ولما كانت تفاصيل هذه الآفاق العقلية ترتد فى النهاية الى أسئلة محددة محدودة : لم ؟ وكيف ؟ ومتى ، كان هناك ملتقاه مع الفلسفة ، التى ظلت — ولا تزال — تردد هذه الاسئلة فى محاولتها للوصول الى أصل الوجود وحقائق الأشياء .

ليس معنى ذلك أن العقل الانسانى فى الاسلام وقف موقف الفلسفة فى عريها وتجردها من كل جواب ، أو متدثرا مثلها بأثواب مرقعة ،تكشف العورة وهى تخفى البصر، لقد التقى بهامستصحبا رداء الاسلام السابغ متقيا بجوابه حيث يكون له الجواب الصريح ، متطلعا الى معرفة جديدة حيث لا يكون ذلك ، أو متعرفا الى عدو ينبغى أن يعرف قبل أن يقف منه موقف النزال ، ومتسلحا ببعض أسلحته فى وقت يحتدم فيه الصراع ويعز المهرب .

وفيما يلى نبين اللقاء : كيف حدث ؟ وكيف كانت مظاهره ؟ سواء عن طريق اللقيا الشخصية ، أو المدرسية ، أو المذهبية أو عن طريق الترجمة .

ثم ماذا كان أثر ذلك كله ومظاهره فى علم الكلام ؟

١ — لم تكن الترجمة هى أول بداية معرفة المسلمين والعرب بالفلسفة فقد كانت قائمة بينهم من قبل الترجمة ، باللغتين السريانية واليونانية .

وكما يقول الدكتور محمد البهى ان الترجمة ليست أول وسائل النقل ، وانما يسبقها الى ذلك الصلة العلمية عن طريق الاختلاط فى المجالس ، والنقاش والاحاديث الشفوية ، ويستشهد بقول

جولدزيهر: ان المشاكل الفلسفية كأفكار أرسطو والأفلاطونية الحديثة، تسربت اليهم بوساطة النقل الشفوى أكثر من الترجمة (١) •

ويذهب الاستاذ الدكتور النشار الى مثل هذا الرأى اذ يقول : « انه يبدو أن اتصالا حقيقيا نشأ بين المسلمين والفلسفة اليونانية فى القرن الاول الهجرى » ، ويستدل على ذلك بمصادره عن ابن كثير، والشيرازى فى كتابه التنبيه والاشراف ، والفارابى فى نص مفقود ذكره ماكس مايرهوف فى بحث له ، ويشير الى المناقشات الشفوية بين المتكلمين وبين رجال الكنيسة ، وتردد بعضهم على المدارس الملحقة بالأديرة والكنائس ، ووجود مدارس الفلسفة بالعالم الاسلامى ، ويؤكد أن مدارس الفلسفة كانت منتشرة فى العالم الذى فتحه المسلمون ، قبل الفتح بزمن طويل (٢) •

يقول باول كراوس : كانت سوريا دائما موطن حضارة رفيعة ، وكانت لغتها السريانية ، وكان قسم كبير من الأدب الاغريقى قد ترجم الى السريانية ومن أعظم من ترجموا سرجيوس (ت ٥٣٦م)، ترجم عددا من كتب جالينوس وأرسطو ، وفرفريوس ، وغيرهم من علماء الاغريق •

ولكن هذا النشاط الادبى لم يكن على وجه التحقيق مقصورا على سورية بل ان كثيرا من الفرق المسيحية المارقة وجدت ملاذا لها فى دولة الساسانيين حيث استطاعت مواصلة عملها ، حتى عندما خضع هذا القطر للسلطان الاسلامى ، وكانت المرتبة الاولى فى الترجمة للنساطرة •

---

(١) الجانب الالهى (ج ١ ص ٢٦٣ — ٢٦٥) •

(٢) نشأة الفكر الفلسفى (ج ١ ص ٦٨ وما بعدها — ٧٤) •

فهم الذين أسسوا مدرسة طبية فى (الرها) بعد هجرتهم الأولى الى المشرق (١) .

ولما أغلق زينون هذه المدرسة لنزعتها النسطورية سنة ٤٨٩ م بحثوا عن مأوى لهم فى بلاد ما بين النهرين ، حتى تأسست فى نصيبين مدرسة فلسفية وطبية ، احتفظت فى بعض جوانبها بالطابع الاغريقى.

ثم نقلت هذه المدرسة أخيرا الى جند يسابور فى الجنوب الشرقى من فارس ، وازدهرت هذه المدرسة التى تعاون فيها علماء من الفرس واليهود ، والسوريين ، وعلى الاخص عهد كسرى أنوشروان (٥٣١ — ٥٧٩ م (٢) .

ثم انتقلت هذه المدرسة الى أنطاكية فى عهد عمر بن عبدالعزيز، وذلك لما حدث للاسكندرية من عزلة عن بيزنطه ، بسبب الفتح العربى وحروب البحر ، وكانت أنطاكية فى موقع يسهل لها الاتصال مع بيزنطة ولوقوعها على الحدود معها.وبقيت بها أربعين عاما ثم انتقلت الى بغداد (٣) .

ومن الملاحظ أن المشتغلين بالفلسفة فى هذه المدارس والناقلين لها بالترجمة كانوا فى الأعم الأغلب مسيحيين ، يقول م . م شارف : (والان نستطيع أن نقرر أن الحقبة بين ظهور المسيحية وبين فتح المسلمين لسوريا كانت غنية بالترجمة اليونانية الى السريانية ، وغنية كذلك بالتعليمات والشروح ، ومرجع ذلك أن الفرق المسيحية كانت تتلمس فى الفلسفة اليونانية عونا لها فى شرح وتأييد معتقداتها (٤).

---

(١) الرها مدينة على الحدود بين سوريا والعراق ، وقد هاجر اليها العلماء النساطرة من نصيبين . عندما استولى عليها الفرس عام ٣٦٤م

(٢) فى بحثه عن ابن الراوندى ضمن مجموعة من تاريخ الالحاد فى الاسلام (ص ١٢١) وما بعدها .

(٣) المصدر السابق (ص ٦٨ — ٧١) .

(٤) الفكر الاسلامى : منابعه وآثاره (ص ٣٦) .

ومن هنا يقول الدكتور النشار : (••• ولكن الأبحاث الحديثة أثبتت ـ بصورة قاطعة أن مراكز البحث الفلسفى كانت منتشرة فى العالم القديم الذى فتحه المسلمون،وأن هذه المراكز لم يتوقف عملها •• كما أثبت البحث العلمى كذب قصة حرق مكتبة الاسكندرية ••(١)

ولما كان الأمر كذلك بالنسبة لهذه المدارس : فى الرها ، ونصيبين، وجند يسابور والاسكندرية ، وأنطاكية ، فان مما يدعم القول بانتشار اشعاعها الفلسفى فى البيئة الاسلامية عن غير طريق الترجمة أن نعرف أن اللغة العربية كانت قد أخذت مقامها بينهم بعد الفتح الاسلامى ، ففى فارس اتخذ الايرانيون العربية لغة لهم دون استثناء تقريبا ، فى جميع كتاباتهم العملية والادبية ، والمسيحيون السريان استخدموا العربية أيضا ، وكذلك فعل علماء اليهود (٢) •

واذا كان ما تقدم يدلنا على قيام هذه البيئات الفارسية والمسيحية بدور هام فى ايصال الفلسفة الى المسلمين ، فهلا كان للجزيرة العربية دور ؟ أو بوادر ممهدة ؟ •

يقول الاستاذ عمر فروخ : (فى الشعر الجاهلى آراء تتصل بالفلسفة الخالصة كقول الحارث ابن حلزة فى الحدس •• :

فحبست فيها الركب أحدس فى •••

كل الامور وكنت ذا حدس •

ولطرفة بن آراء تقرب من آراء أرسطبوس اليونانى تلميذ سقراط اذ كان يرى أن الغاية من الحياة هى اللذة المادية العاجلة ،

---

(١) نشأة الفكر الفلسفى (جـ ١ ص ٦٨) •
(٢) العلم عند العرب لا لدومييلى (ص ١٤٥) •

ثم هو لا أبقى بالا الى موقف الناس منه فى ذلك ، مادام هو وحده سيتحمل نتائج سلوكه (١) •

٢ — ومن هنا كانت الدهرية فى العرب — تلك التى ذكرها القرآن — فى حجاجه — مذهبا أشبه بالفلسفة •

يقول عنهم دييور : (ويسمى أصحاب الدهر بالماديين أو الحسيين ، أو منكرى الخالق ، أو أهل التناسخ ، أو نحو ذلك من الاسماء) ، ودييور وان كان يعترف بقلة المعلومات المتاحة عن هذا المذهب يشير الى تلاقيه مع الفلسفة الطبيعية (٢) •

وهنا ينقل الدكتور محمد عبد الهادى أبوريده تعريفا للدهرية عن الجاحظ أنهم ينكرون الخالق والنبوات والبعث والثواب والعقاب ويردون كل شيء الى فعل الأفلاك ، ولا يعرفون خيرا ولا شرا سوى اللذة والمنفعة (٣) •

ويقول عنهم الدكتور أحمد أمين : انهم يقولون بقدم العالم وأبديته وما يحدث فى العالم فانما يحدث بقوانينه الطبيعية ، فهم أشبه بما نسميه اليوم بالماديين ، أو الطبيعيين ، ويظهر أن تعاليمهم لم تكن فى كل العصور ولا كل الفرق واحدة ، ولذلك اختلف مؤرخو العقائد فى حكاية أقوالهم • وقد استمدوا أكثر تعاليمهم من مذاهب فلسفية يونانية قديمة • وقد كانت أفكار هذا المذهب منتشرة فى العراق وغيره ، حتى ان النظام خصص جزءا كبيرا من وقته للرد عليهم (١) •

فقد عرفت البيئة التى انتشر فيها الاسلام — اذن — الدهرية، كما عرفت الفلسفة اليونانية ، وما انتشر عنها : من الهيلينية ، وما

---

(١) تاريخ الجاهلية (ص ١٦٧) .
(٢) تاريخ الفلسفة فى الاسلام (ص ٥٣) .
(٣) المصدر السابق هامش (ص ١٥٣) .
(١) ضحى الاسلام جـ ٣ ص ١٢١ .

انتشر عنها من الرواقية ، والافلاطونية الجديثة والغنوصية • ونذكر فيما يلى نبذة مختصرة عن هذه المدارس :

أما عن الهيلينية فمصطلح يشمل عدة عصور : (١)

العصر الذى كان التفلسف الغربى فيه وفقا على العقلية الغربية، منذ القرن السادس ق•م الى آخر القرن الرابع قبل الميلاد ، وتقع فيـــه مدارس الطبيعيـــين اليونيين ، والايليين ، والفيثاغـــوريين ، والسوفسطائيين وسقراط ، وأفلاطون ، وأرسطو •

والعصر الهيلينى الذى تلا العصر السابق ، وفيه تفلسفت مع العقلية الاغريقية العقلية الانسانية بعـــامة فى ظل الامـــبراطورية الرومانية •

اشتركت فى ذلك العقلية الرومانية والمصرية والسورية ، ويبتدىء من آخر القرن الرابع ق • م • الى منتصف القرن السادس الميلادى فى بيزنطه وروما ، والى منتصف القرن السابع فى الاسكندرية ، والى القرن الثامن فى سوريا والعراق •

وتقع فى هذا العصر الرواقيـــة ، والابيقورية ، والشـــكاك ، والفيثاغورية الحديثة والافلاطونية الحديثة ، والغنوصية ، ومدرسة الاسكندرية •

أما الرواقية فقد وضعوا أساسا لفلسفتهم الطبيعية ، هو أن ليس الوجود غير المادة ، كل شىء موجود هو مادة ، حتى الروح ، حتى الله تعالى ، وقد أداهم الى ذلك اعتبارهم لوحدة الوجـــود ، ولمبدأ أن المادي لا يمكنه أن يؤثر فى غير المادي •

ثم هم ذهبوا كما ذهب هرقليتس الى أن النار أساس كل شىء، وأن كل شىء مركب من نار ، وأن الله حال فى العالم حلول الروح فى

---

(١) انظر الجانب الالهى للدكتور محمد البهى ج ١ ص ١٣١ •

الجسد . وأنه مع ذلك له مستقر رئيسى ـ كالروح ـ وموقعه من الكون فى المحيط الخارجى وعلى رأى آخر قلب العالم (١) .

أما الأفلاطونية الحديثة فانه بعد وفاة أفلاطون أخذ أتباعه ينضجون مذهبهم حتى أتموه فى القرنين الثانى والثالث للميلاد على أصول أفلاطونية مع تمثل عناصر من جميع المذاهب : فلسفية ودينية ويونانية وشرقية ، بما فى ذلك السحر والتنجيم والعرافة ، غير أنهم احتفظوا بالروح اليونانى وبنظرتهم للوجود على أنه خاضع للضرورة فظلوا بذلك معارضين للاديان كلها ، بل عارضوا أفلاطون نفسه .

والأفلاطونية الحديثة مدارس : سورية واسكندرية وأثينية .

كان نومنوس ـ سوريا من أهل القرن الثانى الميلادى ، وكان كذلك فورفوريوس (٢٣٣ ـ ٣٠٥) ، ثم يامبليخوس (٢٧٠ ـ ٣٣٠).

وكان أمومنيوس ساكاس من الاسكندرية (١٧٥ ـ ٢٥٠م)، وكان أفلوطين من أبناء مصر الوسطى ، ثم قصد الاسكندرية (٢٠٥ ـ ٢٧٠ م) .

وكان أبروقليس ممثل الأفلاطونية الحديثة فى أثينا ٤١٠ ـ ٤٨٥م .

وبعض المؤرخين يجعل نهاية المدرسة الافلاطونية الحديثة فى منتصف القرن الرابع ، وما بعد ذلك تمثله مدرسة الاسكندرية التى تعتبر خلفا للافلاطونية الحديثة مع اختلاف فى الاتجاه (١).

---

(١) انظر قصة الفلسفة اليونانية لاحمد امين وزكى نجيب محمود ص ٢٩٨ ، ونشأة الفكر الاسلامى للدكتور على سامى النشار جـ ١ ص ١٥٤ ، ١٥٥ .

(١) انظر تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ٢٨٥ وما بعدها .

ويقول أصحاب الموسوعة عن مدرسة الاسكندرية : ان عددا من أعضائها قبلوا المسيحية ، بينما ظلت مدرسة أثينا معقلا من معاقل الشرك جتى النهاية ، ثم يذكرون أنه بالرغم من ذلك ، كان للافلاطونية الحديثة جاذبيتها لفلاسفة المسيحية وفلاسفة الاسلام وتعاطفها مع الدين بعامة ، ذلك لسمو فكرتها عن الالهيات ، وافتراضها أن مافوق الحس أكثر حقيقة مما هو حسى ، وزهدها (١) •

أما الغنوص فنقصد به العرفان لا بواسطة المعانى المجردة والاستدلال كالفلسفة ، وانما بالحدس والمعرفة ذات الأسرار •

وفى العهد الجديد اشارات ضد المعتقدات التى كانت على هذا الاساس قبل المسيحية •

ومع وجود أسرار مشتركة بين الغنوصيين الذين يؤمنون بوقوفهم على معرفة عالية ذات أسرار لا يطلع عليها غيرهم ، فان هناك مذاهب غنوصية نشأت من أصول مختلفة من الوثنية واليهودية والمسيحية ، ومن أصول قديمة جدا من ديانات بين النهرين وايران وفينيقيا ومصر •

وعند الغنوصية بعامة أنه تصدر عن الله أرواح تتضاءل فى الألوهية كلما ابتعدت عن المصدر ، ومن بينها روح أرادت أن ترتفع الى مقام الله فطردت ، وصدرت عنها أرواح شريرة ، وصدر عنها العالم المحسوس •

فوسيلة النجاة قهر الجسم عند بعضهم ، واطلاق عنانه عند آخرين • وقد كان للغنوصية تأثير على الفلسفة اذ أخذت منها الافلاطونية الحديثة فى أكثر من موضع ، مع فارق : أنها تجرى مع

---

(١) انظر الموسوعة الفلسفية المختصرة ترجمة عدد من الأساتذة ص ٥٧ نشرة الانجلو ضمن الالف كتاب عام ١٩٦٣ م •

أساطير الخيال • بينما تحاول ـ الافلاطونية الحديثة أن تجرى مع الاستدلال (١) •

يقول ديلاسي أوليرى : (وبدأ أثر الفكر الهيليني فى نهاية العصر الأموى ، فى صورة نقد للافكار المقبولة فى علم التوحيد الاسلامى ، وليس لدينا هنا مبرر لان نفترض أن المسلمين فى هذه المرحلة كانوا على علم مباشر بالمادة الاغريقية ، ولكن الاختلاط بمن ظلوا زمنا تحت الموثرات الهيلينية كان سببا فى حصول المسلمين على الافكار العامة ، ولا سيما من طريق الاختلاط بالمسيحيين ، الذين أثرت عندهم الدراسات النفسية والميتافيزيقية والمنطق تأثيرا عظيما (٢) • ثم يبين أن (القرون التى سبقت ظهور الاسلام مباشرة شهدت انتشار المؤثرات الهيلينية انتشارا واسعا ثابتا فى كل شكل من أشكال الثقافة من علم ، الى فلسفة ، الى طراز بناء •• وحين انقبضت يد السيطرة الأموية ورجع السكان الوطنيون الى قديمهم لم نجد حاجة بنا الى التساؤل عما اذا كان ذلك يعنى بعثا للهيلينية (١) •

ويقول كارل هينرش بكر : (نعم لم يكن العرب هيلنيين الا قليلا••لم يكونوا حاملى هذا الصراع أو التصادم الفكرى والروحى، فالذين كانوا كذلك هم الشعوب الهيلينية فى البلاد التى فتحها العرب وغزوها ، والآن كيف بدا هذا التراث القديم ؟ ظهر لهم فى ثوب الهيلينية المتأخرة أعنى فى صورة المسيحية الشرقية ، واليهودية اللاحقة على التوراة ، ثم فى صورة المانوية والزرادشتية المشبعة بالروح اليونانية (٢) •)

---

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم (ص ٢٤٤ ـ ٢٦٠) وبحث (تراث الاوائل فى الشرق والغرب) لبكر ضمن مجموعة التراث اليونانى (ص ٧) وهامش تاريخ الحضارة الاسلامية ل. ف. بارتولد. المترجم محمد فؤاد كبريلى .

(٢) الفكر العربى ومكانه فى التاريخ (ص ٩٧) .

(١) المصدر السابق (ص ٦١) .

(٢) فى بحثه (تراث الاوائل فى الشرق والغرب) ضمن مجموعة التراث اليونانى (ص ٦) .

أما عن الرواقية فيرى الدكتور النشار أنه من المرجح أن بعض كتبها نقلت فى العصر الأموى ، اذ أشار الى ذلك الشيرازى فى كتابه الأسفار الاربعة اشارة غامضة ، ثم انها انتقلت عن طريق الاحتكاك العلمى ، — والاتصال بآباء الكنيسة ، وقد كان للرواقية أثر كبير عليهم ، وعن طريق الاتصال بالديصانية التى تأثرت سلفا بالرواقية، سواء كان ذلك بمناقشتها أو بتبادل أسلحتها،ثم عن طريق فلوتارخوس الذى نقل الفلسفة الرواقية للعرب نقلا صحيحا محايدا ، ويقول : (أنه كان لاتجاهها الفلسفى تأثير خطير فى العالم الاسلامى لا يقل أبدا عن أثر أرسطو (١) ٠

وينقل نلينو الينا رأى هوروفتس فى كتابه : «حول تأثير الرواقية فى تطور الفلسفة عند العرب ، (اذ يذهب الى أنه كان للرواقية أثر كبيرة فى نشأة الفلسفة فى الاسلام (٢) ٠)

ويقول ديلاسى أوليرى عن انتشار الأفلاطونية الحديثة فى الهيئة الاسلامية (وذاع المذهب المكتمل للافلاطونيين المحدثين ٠٠ فكان له أثر قوى على الفلسفة الاسلامية فى اتجاهات مختلفة ٠٠ (٣) ٠)

ويذكر الدكتور محمد البهى أن انتقال هذه الفلسفة الى البيئة الاسلامية كان عن طريق المدارس المسيحية فى الشرق الادنى ، وأنها وصلت اليهم تحمل مسحة صوفية أو وثنية أو مسيحية (٤) ٠

٣ — أما الانتقال عن طريق الترجمة فيذكر المؤرخون أن أول ترجمة كانت لخالد بن يزيد(ت ٨٥هـ)اذ ترجمت له كتب الكيمياء(٥)٠

---

(١) نشأة الفكر الفلسفى (جـ ١ ص ١٤٨ — ١٥٢) ٠
(٢) فى بحثه عن المعتزلة ضمن مجموعة التراث اليونانى (ص ٢١٣)٠
(٣) الفكر العربى ومكانه فى التاريخ (ص ١٣٠ ، ١٣١) ٠
(٤) الجانب الالهى (جـ ١ ص ١٤٩ ، ٢٢٩ ز ، ٧٣٠) ٠
(٥) تاريخ الفكر الفلسفى لديبور (ص ٣٥) والفهرست لابن النديم (ص ٣٣٨) ٠

ويذكرون أن خالد بن يزيد كان قد أمر بترجمة مجموعة الأرجانون — كتب المنطق — لارسطو (١) •

ويذكر ابن النديم أن الترجمة التى حصلت بعد خالد بن يزيد هى ترجمة الديوان ، الذى كان يكتب بالفارسية ، وذلك فى أيام الحجاج (٢) •

ويذكر جب أن هشاما أمر بترجمة ما يتعلق بأساليب الادارة ، فكان ما ترجم له رسائل الى الأسكندر منسوبة الى أرسطو ، كما ترجمت له كتب أخرى عن الفارسية ، كان لها أثرها فى اذاعة الثقافة الفارسية (٣) •

وفى عهد المنصور (١٣٦ — ١٥٨هـ) يعزى الى ابن المقفع أنه ترجم بأمره كتاب المقالات والتحاليل ، وليساغوجى لفرفريوس •

ثم جاء عصر المهدى والهادى ، فلم يؤثر عنهما شىء يتعلق بالترجمة •• ثم أمر الرشيد باعادة ترجمة الكتب التى سبق ترجمتها فى العهود التى قبله • ثم لما جاء عصر المأمون كان العصر الذهبى للترجمة ، ترجمت فيه الفلسفة الميتافيزيقية ، والأخلاقية ، والنفسية (٤) •

أما ابن خلدون فيشير الى أن حركة الترجمة هذه كانت منبعثة عن تشوق المسلمين الى الاطلاع على العلوم الحكمية ، التى سمعوا عنها من الأساقفة والأقسة المعاهدين • وهو يذكر أيضا أن من الكتب التى أرسلها ملك الروم الى أبى جعفر المنصور كتاب اقليدس ، وبعض كتب الطبيعيات (•• فقرأها المسلمون ، وأطلعوا على ما فيها ، وازدادوا حرصا على الظفر بما بقى منها (٥) •

---

(١) نشأة الفكر الفلسفى للدكتور النشار جـ١ ص ٧٧ •
(٢) الفهرست لابن النديم ص ٣٣٨ •
(٣) دراسات فى حضارة الاسلام (ص ٨٣) •
(٤) الجانب الالهى للدكتور محمد البهى (جـ ١ ص ٢٧٥ ، ٢٧٦) •
(٥) المقدمة (ص ٤٨٠) •

ومع ما يقال من أن عبد الله بن المقفع (ت ١٣٩ هـ)هو الذى شارك فى الترجمة أو أنه ابنه الذى خدم فى بلاط المنصور بعد ذلك (١) ، كانت هناك أسماء أخرى فى القرن الثامن للهجرة أيضـــا •

جلهم من المسيحيين : هناك يوجد : جرجس بن جبريل بن بختيشوع كان نسطوريا من مدرسة جنديسابور، التحق بعض الوقت ببلاط المنصور وتوفى حوالى (١٥٤هـ) • وثينوفيل بن توما الرهاوى كان مسيحيا مارونيا وكان يعمل فلكيا للخليفة المهدى ، ترجم كتابا لجالينوس وتوفى عام (١٦٩هـ) • وجبريل حفيد جرجيس بن جبريل ابن بختيشوع ، كتب للمأمون مدخلا للمنطق ، وتوفى حوالى ١٨٤هـ• وأبو يحيى البطريق ، يقال انه ترجم كتابا لجالينوس وايقراط ، كما ترجم كتاب المربعات لبطليموس ، توفى حوالى (١٨٤هـ) •وأبو زكريا ابن أبى يحيى البطريق كان يعرف اللاتينية ، وترجم لافلاطـــون ، وكتبا لأرسطو فى السماء والعالم والنفس ، وكتاب الترياق لجالينوس •

ومن المترجمين الفارسيين ، يعقوب بن طارق توفى حـــوالى (١٨٠هـ) ، وابراهيم الفزارى توفى حوالى (١٨٠هـ) ، ومحمـــد بن ابراهيم الفزارى توفى حوالى (١٨٤هـ) •

٤ ــ ننتقل بعد ذلك الى تصفح أقوال المتكلمين فى عهد مبكـــر من نشأتهم لنضع أيدينا على أمثلة ، تدلنا على تغلغل النظرات ، أو الآراء الفلسفية ، فيما ذهبوا اليه منمذاهب ، منذ بداية التفكير فى العقيدة الاسلامية •

(أ) هنا نجد أن النظرة الفلسفية بادية فى النص المنقول عن جهم ، فيما ذهب اليه من اثبات علوم حادثة للبارى جل شأنه :

قال جهم : (لا يجوز أن يعلم الشىء قبل خلقه ، لأنه لو علم

---

(١) العلم عند العرب الأومييلى (ص ١٣٠) ونشأة الفكر الفلسفى للدكتور النشار جـ ١ ص ٧٧ •

ثم خلق أفبقى علمه على ما كان أم لم يبق ؟ فان العلـم بأن سيوجد غير العلم بأن قد وجد ، وان لم يبق فقد تغير ، والمتغير مخلوق ليس بقديم) • ثم أنه — أى جهم — ذهب الى أن العلم يحدث لا فى محل ، لكى لا يؤدى القول بحدوثه فى محل الى نفى العلم عنه تعالى ، اذا كان هذا المحل غير ذاته ، أو الى التغير فى ذاته تعالى ، اذا كان هذا المحل ذاته (١) •

والنظرة الفلسفية تظهر فى هذا النص أمور : فى الاستدلال المنظم ، وفى نفى التغير عن الذات الالهية ، وفى اثبات صـفة لا فى محل ، بل نجد فى هذا الدليل ما استند اليه فريق من الفلاسفة فى نفى العلم بالجزئيات عن الله تعالى •

وفى غير موضوع الصفات نجد لجهم :

نظرة فلسفية فى تعويله على المعرفة ، واعتباره أن المعرفة بالله هى الايمان ، وأن الكفر هو الجهل به (٢) •

ونظرة فلسفية فى مذهبه فى الجبر (٣) •

ونظرة فلسفية فى تأويله للنصوص تأويلا عقليا •

(ب) وما قال به ضرار وحفص الفرد فى الصفات يغلب أن يكون ناشئا عن عقلية ألمت بالفلسفة وببعض مذاهبها •

قال : البارى تعالى عالم قادر على معنى أنه ليس بجاهل ولا

---

(١) الملل والنحل للشهرستانى (جـ ١ ص ٧٩) •
(٢) المقالات للأشعرى (جـ ١ ص ١٩٧) •
(٣) كانت الرواقية جبرية تفسح للاختيار مكانا ما : انظر نشأة الفكر الفلسفى للدكتور النشار (جـ ١ ص ١٥١) •

عاجز ، وحي أى ليس بميت ، وأثبتا لله تعالي ما هية لا يعلمها الا هو (١) .

ولقد ذهب أفلاطون من قبل الى أن الله انما يوصف بصفات سلبية ولو أضيفت اليه صفة ما لكان ذلك تشبيها له بشيء من مخلوقاته ، تنزه عن ذلك (٢) .

(جـ) ومقاتل فى تشبيهه يقول عنه الدكتور النشار (أخـذ مقاتل وأمثاله فكرة التجسيم والتشبيه من فكرة جسمانية الموجودات عند الرواقية ، التى كانت منتشرة فى كنائس النصارى (٣) . ويقول عنه (ويبدو أن مقاتلا كان على معرفة دقيقة بكـل ما حوله من تراث ، فأخذ منه ما يوافقه ...) (٤) .

(د) وهشام بن الحكم : توجـد فى آرائه آثـار التفلسف والفلسفة ظاهرة :

فى مذهب التجسيم عنده .

ونفيه الجزء الذى لا يتجزأ .

وثبت كتبه الذى يتضمن كتابا فى الرد على أرسطوطاليس(٥).

ومن هنا يقرر الدكتور النشار (عمق معرفته بأنواع الفلسفات المعروفة فى عصره (٦).

---

(١) الملل والنحل (جـ ١ ص ٨٢) والفرق بين الفرق (ص ٢١٤ ، ٢١٥) والمقالات للأشعرى (جـ ١ ص ٢٣٦) ، وضرار يقول عنه الأشعرى ظهر ايام واصل بن عطاء .

(٢) قصة الفلسفة اليونانية (ص ٢٣٥) والجانب الالهى للدكتور محمد البهى (جـ ١ ص ١٨٥) .

(٣) نشأة الفكر الفلسفى (جـ ١ ص ٢٨٩) .

(٤) المصدر السابق (ص ٦٠٩) .

(٥) الفهرست لابن النديم (ص ٢٠٥) .

(٦) نشأة الفكر الفلسفى (جـ ٢ ص ٢٠٨) .

(هـ) وأبو حنيفة رضى الله عنه لابد أنه كان على علـم ببعض آراء الفلسفة الذائعة فى عصره ، كما كانت له نظرة فلسفية فى بعض ما يعالج من أمور •

نشتم نظرته الفلسفية فى تقريره لصـفة العلم على النحو التالى : (يعلم الله تعالى المعدوم فى حال عدمه معدوما ، ويعلم أنـه كيف يكون اذا أوجده ، ويعلم الله الموجود فى حال وجوده موجودا ، ويعلم أنه كيف يكون فناؤه ••• من غير أن يتغير علمه ، أو يحدث لـه علم ، ولكن التغير والاختلاف يحدث عند المخلوقين (١) •

كما نشتم نظرته الفلسفية فى مذهبه فى حقيقة الايمـان ، وأنه لا يزيد ولا ينقص •

وفى نظرته التجريدية الشاملة : (كان الله تعالى ولا مكان ، قبل أن يخلق الخلق ، وكان الله ولم يكن أين (٢) •

وفى نظرته الرياضية الدقيقة : (والله تعالى واحد لا من طريق العدد ولكن من طريق أنه لا شريك له (٣) •

وأبو حنيفة يتعرض لشىء لابد أنه ذاع فى عصره عن أفلاطون ، بأنه يذهب مذهب الطبيعيين فى انكار وجود الله ، فيقـول عنه : (•• أفلاطون الزنديق (٤) •

وهو يتعرض للفلاسفة بعامة عندما سئل عن الكلام فى الأعراض

---

(١) الفقه الأكبر بشرح المغنيساوى (ص ١٧) •
(٢) الفقه الأبسط (ص ٥٧) •
(٣) الفقه الأكبر بشرح المغنيساوى (ص ٥) •
(٤) مفيد العلوم ومبيد الهموم للخوارزمى (ص ١٢) •

والأجسام فقال : (مقال الفلاسفة ، عليك بالأثر وطريقة السلف ، وإياك وكل محدثة فانها بدعة (١) .

(و) أما عن المعتزلة فقد تناولوا منذ النشأة طبقا لما هو معروف فى مذاهبهم موضوعات : (الكلام فى فناء الأشياء وبقائها ، والقول فى المعانى والكلام فى التولد ، والكلام فى احالة القدرة على الظلم ، والكلام فى المجانسة والمداخلة ، والكلام فى الانسان والمعارف) (٢). وهذه كما يقول الخياط — أبواب من غامض الكلام ولطيفه ، كان فيها المتكلمون عالة على المعتزلة ولا أظن المعتزلة الا أنهم كانوا فيها تلاميذ للفلسفة .

وأظهر ما كان التأثير الفلسفى فى أبى الهذيل العلاف .

يقول الشهر ستانى : (كان أبو الهذيل العلاف شيخهم الأكبر ، وافق الفلاسفة فى أن البارى تعالى عالم بعلم وعلمه ذاته (٣) .

ثم يصور مذهبه فى الصفات ويقول : (وانما اقتبس هذا الرأى من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذاته وحدة لا كثرة فيها بوجه ، وانما الصفات ليست وراء الذات معانى قائمة بذاته ، بل هى ذاته ، وترجع الى السلوب ، أو اللوازم (٤) .

ومذهبه فى اثبات الجزء الذى لا يتجزأ يضرب .. كما تضرب النظرية كلها بجذورها فى الفلسفة اليونانية (٥). يقول د.س بينيس: واستقلال مذهب الاسلاميين عن التأثر بغيره — فى مسألة الجوهر الفرد — أمر بعيد الاحتمال جدا (٦) . وهو يعود الى مذهب ديمقريطس الذى عرفه المسلمون على وجهه الصحيح (٧) .

(١) صون المنطق للسيوطى (ص ٣٢) .
(٢) الانتصار للخياط (ص ١٥) .
(٣) الملل والنحل (جـ ١ ص ٣٦) .
(٤) المصدر السابق (ص ٥٣) وانظر مذهب افلاطون فى الصفات .
(٥) العلم عند العرب الألدوميلى (ص ٢٧٧) .
(٦) مذهب الذرة عند المسلمين (ص ١٢١) .
(٧) نشأة الفكر الفلسفى (جـ ١ ص ١٣٧) وما بعدها .

ثم كان تأثير الفلسفة قويا أيضا فى بشر بن المعتمر ، الذى أفرط فى قوله بالتولد ، ومـال فيه — كما يقول الشهرستانى — الى الطبيعيين من الفلاسفة (١) وكان افراطه بقوله ان العبـد يخترع الألوان والطعوم والروائح ، والادراكات كلها من السمع والرؤية ، اذا كانت أسبابها من فعله • وقد حاول البعض الدفاع عن بشر فى ذلك ، ونسب الى ابن الراوندى تحريف قوله فى هذا المقام (٢) •

ويذكر الشهرستانى فى كلامه عن معمر بن عباد السلمى :

أنه أخذ عن الفلاسفة قوله بأن الانسان معنى ، أو جوهر غير الجسم ، وهو غير حال أو متمكن فيه :

كما أخذ عن الفلاسفة تمييزه بين فعل الانسان وفعل جسده • فالانسان — النفس — يفعل الارادة فحسب ، وما سوى ذلك من الحركات والسكنات والاعتمادات فهو من فعل الجسد •

وكذلك يذكر الشهرستانى أنه أخذ من الفلاسفة قوله بأن الله تعالى محال أن يعلم نفسه (٣) ، وان كان الخياط ينكر صدور ذلك عن معمر (٤) •

(ز) وعن الشيعة :

يقول الشهرستانى عن الهاشمية الكيسانية أن مما ذهبوا اليه قولهم :

---

(١) الملل والنحل للشهرستانى (جـ ١ ص ٣٦ ، ٦٣) والفرق بين الفرق للبغدادى (ص ١٥٧) •
(٢) الانتصـــار (ص ١٣٢) •
(٣) الملل والنحل (جـ ١ ص ٦٦ ، ٦٧) •
(٤) الانتصار (ص ٤٥) •

(... ان لكل مثال فى هذا العلم حقيقة فى فلك العالم (١) .
وتلك نظرة ذات نسب بنظرية المثل عند أفلاطون :

والرجعة التى قالت بها الامامية ، والغلاة : توجد فى صورة فلسفية عند أتباع فيثاغورس ، يقول أوديموس تلميذ أرسطومخاطب تلاميذه :

(اذا صدقنا الفيثاغوريين فسيجىء يوم نجتمع ثانية فى هذا المكان ، فتجلسون كما أنتم لتسمعوا الى ، وأتحدث أنا اليكم كما أفعل الآن) (٢) .

ويقول البغدادى عن التناسخ الذى أخذ به غلاة الشيعة : (ذكر أصحاب المقالات عن سقراط وأفلاطون وأتباعهما عن الفلاسفة أنهم قالوا بتناسخ الأرواح ، على تفصيل حكيناه عنهم فى كتاب الملل والنحل (٣) .

ويبين الدكتور النشار أن الخطابية المخمسة تأثرت بالأفلاطونية فى قولها بالتناسخ ، واستخدامها ألقاب القميص والقالب (٤) .

ويذهب الى أن البزيغية أعلنت أول نداء غنوصى ظاهر فى العالم الاسلامى اذ قالت بأن كل مؤمن يوحى اليه (٥) .

ويقرر أن غلاة الشيعة أخذت بكثير من قواعد الأفلاطونية الحديثة بما فيها من اختلاط بالفلسفة (٦) .

---

(١) الملل والنحل (جـ ١ ص ١٣٤) .
(٢) المهدية فى الاسلام لسعد محمد حسن (ص ٣٥) .
(٣) الفرق بين الفرق (ص ٢٧١) .
(٤) نشأة الفكر الفلسفى (جـ ٢ ص ٢٣٥) .
(٥) المصدر السابق (ص ٣٧٣) .
(٦) المصدر السابق (جـ ١ ص ١٨٠) .

وهو يقول بأن الفيثاغورية الحديثة وجدت أكبر تلامذتها لدى الكثيرين من غلاة الشيعة (١) •

أما الباطنية القديمة فيقول عنهم الشهرستانى : (خلطوا كلامهم ببعض كلام الفلسفة ، فقالوا فى البارى تعالى : انا لا نقول هو موجود ولا لا موجود ولا عالم ولا جاهل ، ولا قادر ولا عاجز وكذلك فى جميع الصفات ••• فقيل فيهم أنهم نفاة الصفات حقيقة (٢) •

واذا كانت الأفلاطونية الحديثة تقول بأن العقل صادر عن الواحد وهو موكل عنه فى الايجاد والتأثير ، ومن ثم كان على العالم أن يوجه الشكر لهذا العقل على نعمة وجوده (٣) ، فان مثل ذلك نجده عند الاسماعيلية (٤) •

(ح) وتسللت الأفلاطونية الحديثة الى الحديث بالوضع ، فى مسائل تتصل بالعقيدة من قريب وذلك فى الحديث الموضوع (أول ما خلق الله العقل ، فقال له : أقبل فأقبل ، ثم قال له : أدبر فأدبر ، ثم قال : وعزتى وجلالى ما خلقت خلقا أكرم على منك ، بك آخذ ، وبك أعطى ، وبك أثيب وبك أعاقب) •

وبعد •• فمهما يكن القائلون بوحدة الهدف أو تقاربه بين كل من الفلسفة والدين — اذ يذهب ابن حزم الى أن كلا منهما يقصد الى اصلاح النفس ، ويذهب ابن رشد الى أن كلا منهما يقصد الى الحق علما وعملا ، ويذهب الفارابى الى أن كلا منهما يفيض عن مصدر واحد هو واجب الوجوب بواسطة العقل الفعال ، ويقصد الى

---

(١) المصدر السابق (جـ ١ ص ٩٧) •
(٢) الملل والنحل (جـ ١ ص ١٧٢ ، ١٧٢) •
(٣) الجانب الالهى (جـ ١ ص ١٧٥) وما بعدها •
(٤) أنظر ما قدمناه عن الاسماعيلية الأول والملل والنحل للشهرستانى (جـ ١ ص ١٧٢ ، ١٧٣) •
وتاريخ الاسماعيلية للدكتور محمد كامل حسين (ص ١٥٧) — ١٧٥)
وعلم الكلام وبعض مشكلاته الدكتور أبو الوفا التفتازانى (ص ٩٣) •

غاية واحدة هى تحصيل السعادة القصوى (١) مهما يكن القائلون بذلك ، فانه على التحقيق قول صادر عن نظرة مجردة من الواقع ، فالواقع يبين لنا أن الفلسفة السائدة فى البيئة التى غزاها الاسلام هى الفلسفة الهيلينية باختلاطاتها العديدة ، ولقد كانت هذه الفلسفة أبعد ما تكون عن نقاء العقيدة الاسلامية فى مصدرها الأول : فى القــرآن والحديث الصحيح ، ومن ثم كانت اللحظة التى تخطى فيها الاسلام مهده الأول كما يقول (بكــر) ــ ايذانا ببدء الصراع والتصــادم (٢) .

ولقد بدأ أثر الفكر الهيلينى يظهر فى نهاية العصر الأموى ، فى صورة نقد للافكار المقررة ، فى العقيدة الاسلامية (٣) .

فمن ناحية ــ وكما يقول الدكتور النشار ــ أدرك نصــارى المناطقة وفلاسفتهم فى وقت مبكر أن نقل هذه الفلسفة الى المسلمين هو احدى وسائلهم لتقويض العقائد الاسلامية (٤) .

ومن ناحية أخرى ظن بعض المســلمين أنه يمكنهــم مقاومة الغنوص بالفلسفة اليونانية ، مما حدا بالمأمون الى ترجمة أكبر عدد منهـــا (٥) .

ومن هنا كان احساس علماء المسلمين صادقا فى معارضــتهم الشديدة لأصحاب الفلسفة والمشتغلين بها ، الى الحد الذى جعــل

---

(١) الفصل لابن حزم وفصل المقال لابن رشد وتحصيل الســعادة للفــــارابى .

(٢) انظر تراث الاوائل فى الشرق والغرب لكارل هينرش بكر ضمن مجموعة التراث اليونانى (ص ٨) .

(٣) انظر الفكر العربى ومكانه فى التاريخ الاسلامى لديلاسى أوليرى (صـ ٩٧) .

(٤) انظر نشأة الفكر الفلسفى للدكتور النشار (جـ ١ ص ٧٧) .

(٥) بكــر فى بحثــه السابق (ص ١١) .

الجاحظ يقول من بعد عن كتب الأوائل — كتب الفلسفة — انهـا من بين ما يخفى بعناية عن عيون الناس، مثل الشراب المكروه (١) •

ولم يكن القابون لهذه الفلسفة فى مبدأ الامر الا الطلعة والافراد والمفتونون بالمعرفة الفلسفية المتعالية (٢) • الا أن الامر لم يكن قاصرا على أولئك الذين يقبلون الفلسفة ويفتتنون بها ، ولكنه كان فى جوهره سعى الفلسفة نفسها الى فتنة الناس ، على أيدى أعداء الدين ، بطرح المشاكل واثارة الشكوك ، واستجواب العقول ، ومن هنا لم يكن تأثر المتكلمين بالفلسفة — فى الغالب — ناشئا عن صحة بهـا ، أو جدارة فيها أو مشروعية لها بقدر ما كان قائما على كونها أداة الدعوة والصراع بين الأديان ، فى بيئة مزدحمة بأنواع كثيرة منها ، وقد ترك لكل منها مجاله الحر فى الدفاع عن نفسه ، ودعوة الآخرين الى الدخول فيـه •

ومن هنا — وكما يقول ابن عساكر : (أخذ من أهل السنة من أخذ منهم فى العقل،ابطالا لمذهب من زعم أنه — أي الاسلام — غير مستقيم على العقل) (٣) •

وكانت فائدة الفلسفة فى هذا المقام — كما يقول ابن خلدون — (شحذ الذهن فى ترتيب الأدلة والحجج ، لتحصيل ملكة الصواب والجودة فى البراهين •••) • وما تحدث فيه المتكلمون فليس بحثـا عن الحق ••• انما هو التماس حجة عقلية ، تعضد عقائد الايمان ، ومذاهب السلف فيها ، وتدفع شبه أهل البدع عنها ، الذين زعموا أن مداركهم فيها عقلية ••• والمتكلمون انما دعـاهم الى ذلك — أى

---

(١) انظر بحث « موقف اهل السنة القدماء بازاء علوم الاوائل » لجولد زيهر ضمن مجموعة التراث اليونانى (ص ١٢٤ ، ١٣٣ ، ١٣٥) .
(٢) انظر الجانب الالهى للدكتور محمد البهى (ج ١ ص ٣ — ٧) وهو يرى ان مقاومة الفلسفة جاءت فى عصر متأخر .
(٣) تبين كذب المفترى (ص ٣٣٥) .

الى الحجاج العقلى الفلسفى ـ كلام أهل الالحاد فى معارضات العقائد السلفية بالبدع النظرية ، فاحتاجوا الى الرد عليهم من جنس معارضتهم (١) .

وكما يقول جوستاف جرونيباوم : (كان القائمون بعلم الكلام يعملون بأدوات اغريقية ، فكانت المصطلحات الاغريقية والمناهج الاغريقية والمسائل الاغريقية هى الموجه لمحاولاتهم وجهودهم ، ولكنهم كانوا يسلمون بالمقدمات الأساسية الاسلامية ، التى كان الفلاسفة يرفضونها (٢) .

وكما يقول أوليرى : (... حاولوا وهم مؤمنون بالقرآن أن يعبروا بعبارات تتطابق مع مبادىء الفلسفة) (٣) .

ويقول دييور : (رأينا فيما تقدم أن الحركة الكلامية فى الأسلام تأثرت بالفلسفة تأثرا قويا ، فالمتكلمون من المعتزلة بل من خصومهم أخذوا من الفلاسفة آراءهم ومعظم الأدلة التى كانوا يؤيدون بها مذاهبهم ، أو يحاربون بها مذاهب خصومهم ، وهم لم يأخذوا الا ما احتاجوا اليه ، أما غيره فلم يتعرضوا له ، أو هم حاولوا ابطاله (٤) .

ويقول جب : (أن علم الكلام الأسلامى أفاد من الفلسفة اليونانية ، ليؤثل خطامة العقل على أساس من المسلمات القرآنية (٥) .

ومن هنا ـ يقول أوليرى ـ عرف استخدام الفلسفة فى تفسير الدين وتأييده باسم الكلام ، وعرف الذين استخدموا الفلسفة هذا الاستخدام باسم المتكلمين (٦) .

---

(١) المقدمة ص ٥١٩ ، ٤٩٥ ، ٤٩٦ .
(٢) حضارة الاسلام (ص ٤٢٢) .
(٣) الفكر العربى ومكانته فى التاريخ (ص ٩٧) .
(٤) تاريخ الفلسفة الاسلامية (ص ٣٣٦) .
(٥) دراسات فى حضارة الاسلام (ص ٣٧٦) .
(٦) مكانة الفكر العربى ومكانه فى التاريخ لديلاسى أوليرى (ص ٢٢١) .

الفصل الرابع

الفلسفة فى مجال العقيدة المسيحية

[illegible]

[illegible]

يعتقد كثير ممن لهم اطلاع على أحوال الديانات أن المـــأزق الالحادى الذى وقع فيه الفكر الأوربى الحديث بصفة خاصة يرجع الى احتواء الديانة المسيحية على أمور تتعارض مع العقل •

ومع التسليم بصحة هذه القضية جزئيا الا أننا نرى أن عرضها على هذا النحو الساذج يمكن البعض من أن ينحرف بها الى ادعاء أن العقل « المستقل » هو ما يجب أن يكون اساسا للدين ، وهو الذى يحفظه من عوادى الالحـــاد •

والحقيقة أن العقل « المستقل » ليس أقل اندفاعا الى الالحاد وارتكاسا فيه ، من احتواء الدين على بعض الأمور التى يعجـــز العقل عن قبولها •

وسنتبين ذلك من تجربة الفكر الانسانى فى الفلسفة الحديثة •

كان من نتيجة العلم النيوتونى فى القرن السابع عشر أن أصبح الناس يرون الكون آلة عقلية ، متسقة ol الاتساق ، واعتقدوا أن الطبيعة من صنع كائن كامل • وأن القوانين الطبيعية أوامر يصدرها الله فتطاع دون تمرد •

هذا ما أثبتـــه نيوتن •

ولقد وصل تقدير المفكرين لنيوتن الى الحد الذى جعل شاعرا من شعراء ذلك العصر يقول :

(الطبيعة وقوانين الطبيعة كانت مختبئة فى الظلام • قال الله ليكن نيوتن : فأصبح كل شىء نورا) •

والخلاصة أن العلم النيوتونى أجبر الناس على الاعتقاد بخالق ، باعتبار ذلك ضرورة علمية • وأخذ الناس يطابقون بين ما هو طبيعى وما عقلى وأصبح ما يبدو معقولا يعتبر طبيعيا والعكس أيضا صحيح •

أما فى مجال الدين فقد تعرض الفكر المسيحى التقليدى للنقد على ضوء هذا المثل الاعلى ، وأصبحت فكرة « الديانة العقلية » أو « الديانة الطبيعية » هى الفكرة السائدة التى تقاس اليها العقائد الدينية •••

وما أن أشرف القرن السابع عشر على نهايته حتى ساد للمفكرين والقادة الدينيين اعتقاد بأن جوهر الدين انما هو مجموعة من العقائد يمكن اثباتها بالعقل المستقل •

وقبل المحافظون والمجددون على السواء ديانة الطبيعة أو العقل كحقيقة أساسية •

ـ لكن المحافظين شددوا على أهمية الوحى بالاضافة الى ما تقدم ، فكلنوا بذلك عقليين سماويين ميزوا بين ما يمكن وما لا يمكن اثباته وقبلوا هذين العنصرين •

٢ ــ أما المجددون الجذريون (الراديكاليون) فقد اختلفوا عن الفريق الأول فى أنهم مع أقرارهم بوجود الله أنكروا الوحى وشددوا على كفاية الدين الطبيعى،والعقلى ،واستمر الجدل جيلا بكامه حول ضرورة الوحى بالاضافة الى هذا الدين العقلى •

٣ ــ ثم ظهر نقاد أكثر تشككا فتساءلوا حتى عن صحة المقدمات

للديانة الطبيعية ولم يكد ينتصف القرن الثامن عشر حتى ظهر مذهب ريبي كامل ما لبث أن انتشر فى فرنسا وانتهى الى الحاد شامل (١) •

واليك شيئا من التفصيل :

أولا المحافظون فى نطاق ديانة العقل :

كان الزعماء البارزون بين العقليين الإلهيين المحافظين هم :

١ ــ جون لوك ، الفليسوف الانجليزى المعروف (١٦٣٢ ــ ١٧٠٤ م) •

٢ ــ جون تللوتسون رئيس أساقفة كنتربورى •

٣ ــ وصامويل كلارك ، أبرز اللاهوتيين وأشهر فيلسوف فى انكلترا بعد لوك (١٦٧٥ ــ ١٧٢٩) •

وكان جيمع هؤلاء مقتنعين بالعلم النيوتونى ، وبالمناهج العقلية العلمية وبالعالم الآلة الذى كان نتيجة لها •

واتفقوا جميعا على أن الدين ليس حاجة غريزية فى النفس البشرية ، وانما هو علم كعلم الفيزياء • أى أنه نظام من القضايا العقلية يستدل عليه ، كما يستدل على أية قضايا أخرى ببراهين العقل الانسانى ، وأن القضايا التى يضمها الدين العقلى أو الطبيعى يقبلها عقل كل انسان وهى :

١ ــ الايمان بالله تام القدرة •

٢ ــ وأن الله يطلب من الانسان حياة فاضلة بأن يطيع ارادته الالهيـــة •

---

(١) تكوين العقل الحديث جـ ١ ص ٤١٨ .

٣ ـ وأن هناك حياة أخرى يكافىء الله فيها الابرار ويعاقب الاشرار (٢) .

أدلة الديانة الطبيعية على وجود الله :

يمكن ارجاع هذه الادلة الى نوعين : الاول العلة الاولى ، والثانى دليل هندسة العالم .

وقد بسط نيوتن نفسه هذين الدليلين ضمن توضيحه للفزياء الرياضية .

وشرح فولتير نفسه هذين الدليلين على وجود الله شرحا وافيا .

يقول فولتير فى دليل العلة الاولى :

(ان كل ما يوجد لابد أن يكون وجوده :

اما بذاته ، أو بغيره .

واذا كان وجوده بذاته فهو موجود منذ القدم وهو الله .

أما اذا كان وجوده من غيره ، وكان ذلك الغير من ثالث فان ذلك الذى يتلقى منه الاخير وجوده هو الله ...)

ويستدل فولتير على أن الموجود القديم ليس هو المادة بقوله (الذكاء ليس ضروريا للمادة ، لان الصخرة لا تفكر ... فمن أين تلقت الاحساس والتفكير ؟

اذن أجزاء المدة التى تفكر وتحس لا يمكن أن تتلقى ذلك من ذواتها اذ أنها تفكر بالرغم من ذاتها .

---

(٢) تكوين العقل الحديث ج ١ ص ٤١٩ .

ولا يمكن أن تتلقاه من المادة بصورة عامة .

ومن هنا لابد من أن تتلقى ذلك من كائن اسمى ، ذكى لامتناه ، هو العلة الاولى لجميع الاشياء ....) .

ويقر فولتير بوجود صعوبات فى مثل هذا التفكير لكنه يقرر « أن الرأى المعاكس ينطوى على أمور مستحيلة (٣) .

ويشدد فولتير على دليل هندسة العالم فيقول :

(حين أرى ساعة يدل عقربها على الزمن أستنتج أن كائنا ذكيا قد رتب أجزاءها المحركة بحيث تدل عقاربها على الزمن .

وكذلك عندما أرى أعضاء الجسم البشرى استنتج أن كائنا قد رتب هذه الاعضاء بحيث تنشأ فى الرحم وتتغذى فيه تسعة أشهر وأن الاعين رتبت لترى ، والآذان لتسمع ..) وكانت العين بما تقوم به من تكيف دقيق تعتبر من الادلة القوية على وجود الله (٤) .

هذا ما استقر عليه الامر فى الديانة الطبيعية ، أو العقلية . وأضاف العقليون الالهيون الى هذه الامور الثلاثة :الوحى واعتبروه متمما لها ، هاديا اليها بصورة أوضح .

وقد حدد لوك المبادىء التى يجب أن يقبل الوحى على أساسها.

فالحقائق الدينية عنده تنقسم الى أصناف ثلاثة :
ما يوافق العقل .

وما يعلو عليه .

---

(٣) تكوين العقل الحديث جـ ٢ ص ٤٣٢ .
(٤) تكوين العقل الحديث جـ ٢ ص ٤٣١ .

وما ينقضه (٥) .

فما يوافق العقل هو القضايا التى نستطيع كشـف حقائقها بالفحص والاستقصاء والتأمل والاستنتاج .. كالقول بوجود الله .

وما يعلوا على العقل هو القضايا التى نستطيع استنتاج صحتها أو رجحانها من تلك المبادىء كالقول بالبعث .

أما القضايا التى تناقض العقل فهى التى تناقض أفكارنا البينة الواضحة ، أولا تتفق معها كالقول باله آخر .

والمجموعة الاولى تكون الدين الطبيعى أو العقلى .

والثانية تكون الوحى .

والثالثة تكون الاوهام .

ويقول جون لوك :

(... ليس بوسعنا اطلاقا أن نتقبل أى شىء يضاد معرفتنا الواضحة بشكل مباشر .

ولا يمكن اقامة دليل على أن ديانة تقليدية هى م نأصل الهى أوضح وأصدق من الدليل المرتكز الى مبادىء العقل .

---

(٥) يقول ابو الحسن العامرى من فلاسفة الاسـلام فى القرن الرابع الهجرى : (ان الاشياء بالاضافة الى العقل تفتن الى اقسام ثلاثة : الموجب بالعقل والمجوز فى العقل ، والمدفوع عند العقل . وكل ما اوجبه العقل فملتزم مقبول ، وكل ما دفعه فمطروح مرزول ، وكل ما جوزه فحكمه موقوف الى أن يوجد له فى المعقولات ما يستدعيه اما ايجابا أو اسقاطا) .

ثم يقول : (ان العقل انما يضطر فى المعانى الجائزة الى انتظار ورود الامر به ، لعجزه عن ادراك الحقائق كلها بذاته ، واحتياجه فى الكثير منها الى مواد من خارج) .

انظر الاعلام بمناقب الاسلام ص ١٠٣ — ١٠٤ .

وما من معجزة تقيم الدليل على وحى الهى سوى المعجزة التى تشهد بأن الرسالة ذات مصدر الهى •) (٦)

ويذهب جون تللتسون الى أن الديانة العقلية يمكن اثباتها على أساس هذه المقاييس ،لكنها غير كافية وأن لابد لها من الوحى،والوحى لا يعدل الديانة الطبيعية ، بل يجعلها أكثر وضوحا وأشد تأثيرا فحسب •

فالديانة الطبيعية هى الاساس لكل ديانة سماوية ، والوحى السماوى لم يقصد منه سوى توطيد واجباتها ، والوحى لا يأتى بأية ملكة جديدة لادراك الحقيقة ولا بأى مقياس جديد ، بل يقدم حافزا اضافيا يدفعنا الى أن نفعل ما نعتقده صحيحا • ونحن لو تساءلنا لماذا نقبل ما جاء به الوحى ؟ لقيل أولا لانه يتفق اتفاقا تاما مع الديانة الطبيعية والطبيعية الانسانية • ثانيا لان العهد القديم تنبأ به وأيده العهد الجديد بالمعجزات ••

يقول تللتسون : (هناك أمران يجب أن يتفقا ليقتنع عقل الانسان اقتناعا كليا بأن دينا ما من عند الله ، وهما :

أولا : أن يستطيع الشخص الذى يدعو الى هذا الدين أن يقيم البرهان على أنه يرتكز الى سلطة الهية أى أن الله هو الذى أرسله وأمره بأن ينادى لهذا الدين •

وثانيا : ألا يكون فى الدين الذى يدعو إليه شىء ينافى طبيعة الله • بشكل صريح •• (٧)

---

(٦) تكوين العقل الحديث ج ١ ص ٤٢٣ نقلا عن مؤلفات لوك :
١ — معقولية المسيحية طبعة ١٦٩٦ .
٢ — تعليق على الفهم الانسانى ج ٤ فصل ١٨ باب ١٠ .
٣ — بحث فى المعجزات .
(٧) تكوين العقل الحديث ج ١ ص ٤٢٢ — ٤٢٣ .

ويقول صمويل كلارك :

(لقد كان ينقص الناس وحى الهى لينقذ البشرية من فسادها •

وكان يستحيل ذلك بدون مثل هذا الوحى لانه اذا كانت الجهالة العمياء ، أو الافكار الموروثة والآراء الباطلة التى توجه باستمرار أفعال عامة الجنس البشرى : تخلق صعوبة بالغة أمام جميع الناس فى أن يكشف كل لنفسه — بمجرد الاعتماد على العقل — جميع جزئيات الواجبات الانسانية فمن الواضح أن كان هناك ضرورة لنوع خاص من الوحى •••) (٨) •

هكذا بدا العقليون منتصرين للدين ، معترفين بالوحى ، حاكمين عليه بالعقل المستقل : يستبعدون منه ما يناقض العقل ، ويقبلون ما يعلو عليه •

والى هذا الحد فقد كان هذا الاتجاه جديرا بتنقية المسيحية مما يتعارض مع العقل ، وكان جديرا بأن يقوم بعملية غربلة لها فيؤول بعضها تأويلا عقليا ، ويذهب الى تبرئة الوحى من بعضها الآخر (٩)•

وأن يقف بذلك سدا منيعا ضد الالحاد لو أن منبع الالحاد كان هو هذا التعارض •

الا أن بذرة الالحاد كانت فى واقع الامر كامنة فى المقياس العقلى — « المستقل » لا فى الاخبار المخالفة له كما يظن الكثيرون •

---

(٨) تكوين العقل الحديث ج ١ ص ٤٢٣ — ٤٢٤ نقلا عن محاضرات بوبل ١٧٠٤ لصمويل كلارك ، وهو بحث يتناول الضروريات الثابتة فى الديانة الطبيعية واثبات ظهور المسيح •

(٩) وأن يتقبل كل دين سماوى يعرض نفسه فى اطار لا يتعارض فيه مع العقل « الاسلام » •

اذ مادام المرجع الى العقل المستقل الحاكم ، فهلا يأتى من يزعم أن العقل فيه الكفاية ، وأن الوحى لا ضرورة له ؟

هذا ما ظهر بعد ذلك ••

ثانيا : الراديكاليون (الجذريون) فى نطاق ديانة العقل :

بعد أن ساق القائلون بالوحى — فى نطاق ديانة العقل — أدلتهم فى تأييده على النحو السالف ، ظهر المفكرون الذين لم يجدوا ضرورة للاحتفاظ به •

وكان موقفهم يتلخص فى أن الله لم يضف شيئا الى قائمة الواجبات التى تستلزمها الديانة الطبيعية ، أو العقلية •

وان الله الذى خلق آلة العالم النيوتونية والذى يتصرف دائما وفقا لقوانين كلية لا يفعل أمرا كهذا (أى الوحى) ••

وذهب برت أوف شربورى الى أن كمال الله يقتضى وجود طريق للخلاص متيسرا لجميع الناس ، أما رسالات الوحى أو الديانات الخاصة — فهى بالضرورة جزئية وتفصيلية • والله لا يفعل ذلك ؟!

وأن ما هو ضرورى يجب أن يكون الله قد غرسه فى عقل الانسان الطبيعى وجعله متيسرا فى جميع العصور ، وفى جميع الامكنة •

وقدم « ماتيوتندال » فى كتابه « المسيحية قديمة كالخليقة » شرحا وافيا لفكرته القائلة بأن الديانة الطبيعية وجدت كاملة منذ القدم ، ولا يستطيع الوحى أن يضيف شيئا إليها • ويقول :

(ان الواجبات لا تحتاج الى دليل أقوى مما سبق أن تلقته من بينة العقل السليم) وينتهى الى أن العجائب والنبوات وجميع الطقوس الدينية الجزئية والاعتقادات انما هى خرافات •

وأعلن شوب أن المسيح كان مؤمنا بالله منكرا للوحى وعارض بين (ديانة يسوع) والمسيحية (١٠) ٠

وتحت تأثير المنهج العقلى أعلن ديدرو :

(... أن مذهب لوثر أفضل من الكاثوليكية ، ومذهب كالفان أفضل من مذهب لوثر ، والفرقة السوشيانية (١١) أفضل من البروتستانية ، وعبادة الله فقط أفضل من السوشيانية ٠) ثم يقول (ان المسيحية باطلة فى عقائدها وهى أكثر الديانات غموضا وتخيلا وتفيدا ، وقابلية للانقسام والفرق والاحزاب والشيع ، وأكثرها خطرا على الامن العام .... ؟!!!

وهى كئيبة فى طقوسها ، غير اجتماعية فى أخلاقها ــ من حيث اخلاقها الخاصة لا من حيث ما تشترك به مع الاخلاق الكلية ..)(١٢)

وذهب فولتير الى أن يسوع الناصرى كان ذا أخلاق بالغة النبل فلا يصح تسميته بالمسيحى قال :

(كل رجل عاقل صالح يجب أن يتجنب الفرقة المسيحية ٠

ان اسم المؤمن بالله المنكر للوحى ــ وهو اسم كبير لا نحيطه بمقدار كاف من الاحترام ــ هو الاسم الوحيد الذى يجب أن نتخذه تسمية لنا ٠

والانجيل الوحيد الذى يجب أن نقرأه هو كتاب الطبيعة الكبير الذى كتبته يد الله وختمته بخاتمها ٠

---

(١٠) تكوين العقل الحديث جـ ١ ص ٤٢٥ ــ ٤٢٦ ٠

(١١) فرقة مسيحية موحدة ، منكرة للتثليث ، ولالوهية عيسى ظهرت فى القرن السادس عشر ، فى ايطاليا وبولونيا ، واستئصلت عام ١٦٦١ م ٠

(١٢) تكوين العقل الحديث جـ ١ ص ٤٢٦ ٠

والديانة الوحيدة التى يجب التبشير بها هى عبادة الله والسعى الى الخير •

وانه ليستحيل أن تنتج هذه الديانة الصافية الخالدة شرا ، قدر ما يستحيل على التعصب المسيحى ان لا ينتجه ••) (١٣)

**

وبدأت السهام توجه الى المعجزات كدليل على الوحى •

فادعى وولستون أن المعجزات التى ورد ذكرها فى العهد الجديد كانت فى معظم الاحيان متناقضة باطلة وغير معقولة وغير جديرة بمعلم يحمل رسالة الهية •••

وكتب هيوم فى كتابه « بحث فى المعجزات » الذى نشره عـــام ١٧٤٨ : أن المعجزة بمعني كونها حادثا خارقا للطبيعة من الامور التى لا يمكن اثباتها قطعا ، وأنه يستحيل على من يقبل الفيزياء النيوتونى ان يثبت وقوع أى حادث معين بشكل خارق للطبيعة ، ما لم يفترض أن له معرفة كاملة بأعمال الطبيعـــة ، بحيث يتمكن من أن ينفي عن المعجزة كل علة طبيعية •

وهو أمر بين الاستحالة ، ومهما تكن المعجزة ، فان من الاسهل بكثير أن نعتقد فى وقوعها كنتيجة للعوامل الطبيعية •

ويقول : (ان حماقة الناس وخداعهم هما من الظواهر العامة ، حتى أننى أفضل الاعتقاد بامكان اتفاقهم — مخدوعين — على أن أكثر الحوادث شذوذا قد وقعت ، من أن أسلم بخرق واحد واضح لقوانين الطبيعة » •

(ولو نسبت هذه المعجزة لأى نظام دينى جديد لرأيت الناس —

---

(١٣) تكوين العقل الحديث ج ١ ص ٤٢٦

وهم الذين فرضت عليهم فى جميع العصور أشياء مضحكة من هذا القبيل يجدون فى هذا الزعم بالمعجزات برهانا كاملا على الكذب وكافيا لان يحدو بجميع ذوى العقل لا لان يرفضوا هذه المعجزة فحسب ، بل أن ــ يرفضوها دون المزيد من التمحيص ...) (١٤) •

وهكــذا آل الامر فى « مسـيرة العقــل » الى **انكار الوحى** ، لفضوليته من جانب ، وعدم امكان اثباته من ناحية أخرى ــ ذلك فى نظر العقليين •

ومع هذا كان مايزال فى هــذه المسيرة احتفــاظ **بالايمان بالله** واختراع لديانة جديدة هى « الديانة العقلية » •

اذ كان العصــر يرى العالم كآلة لا يسـبب الزمن أى تغير فى تركيبها • وفى مثل هذا التصور النيوتوني كانت أدلة دعــاة الديانة الطبيعية معقولة ، بل فرضيات علمية أصيلة •

وقد بسط نيوتن نفسه أدلته فى مفهومه الذى قــدمه للعالم كآلــة • اذ يتضمن هذا المفهوم فكرة وجود صانع يبنى الآلة ويخطط اتساقها ونظامها القديم •

فالساعات والآلات لا توجد صدفة وانما هى مصنوعة ، بذكاء ، لتحقيق غاية معينة •

فلقد كان الله فى هذا التصور كصانع ساعة ، مسـتقلا تمـام الاستقلال عن عالمه المخلوق •

الا أنه فى تصور نيوتن كان ما يزال لله نوع من التدخل •• اذ كان نيوتن يظن ان بعض المفارقات فى حـركة الكواكب والمذنبـات تستوجب من الخالق تصحيحات دورية •

---

(١٤) تعليق على الفهم الانسانى لهيوم الباب العاشر .

أى أن ساعة الكون لابد من ارسالها بين حين وآخر لصـــانع الساعة من أجل اصلاحها •••

الا أن اتباع الديانة الطبيعية ــ ومنهم كبار العلماء كلابلاس ــ رفضوا القول بتدخل الهى فى نظام الطبيعة طالما قــد ثبت صــحته وكمــاله •

وقدم لابلاس فرضه بأن تلك المفارقات التى تحدث فى الطبيعة تحدث بصفة دورية وتصحح الواحدة منها الاخرى •

وأصبحت وظيفة الله بالنسبة لهؤلاء أنه أدار تلك الآلة ، ومنــذ ذلك الحين لم تعد ثمة حاجة لله لان يشغل نفسه بأعمال خليقته التى حباها الكمال •

وهكذا نشتم أول خطوة فى عملية التراجع عن الايمان بالله •

ثم وجد التصور النيوتونى ، واتباع الديانة الطبيعية صــعوبة فى اثبات الحياة الاخرى والنظام الاخلاقى فى العالم •

وهذا ما جعل الفليسوف ليبنتز ــ مثلا يكتب الكثير (ليثبت أن هذا العالم هو أفضل العوالم الممكنة) •

وكان من المحتم بعد أن ازداد توحيد المفكرين بين الله ونظام الطبيعة الرياضية الكامل ان استبعدت المقاييس الاخلاقية بالنسبة لله أو للنظام الكونى •

وهذه النتائج كانت قد اتضحت لسبينوزا قبل ذلك بقرن من الزمان ، فنفى وجود أية قلة بين الطبيعة والمقاييس الانسانية فى الخطأ أو الصواب •

يقول فولتير (يمكن القــول بأن لدينا من الاسباب ما يحملنا على

الاعتقاد بخلود الشاءن الذي يفكر ، قدر ماالدينالاعتقادبعكس ذلك(١٥)

وهنا فان هذا يمثل تراجعا آخر ، أدت اليه النتائج المنطقية للديانة العقلية ٠

واذ أخذت مسيرة العقل هذه تتخلص من حقائق الدين واحدة بعد أخرى : الوحى ، العناية الالهية ، الآخرة ٠٠٠ الخ ٠

فان رجال الدين أنفسهم ، أو كبار المدافعين عن المسيحية ٠٠ ساعدوا هذه المسيرة فى اكمال شوطها ، ودفعوها دفعا حثيثا من حيث لا يريدون الى الوصول الى نهايتها المنطقية ٠

وذلك اذ عرضوا القضية على أنها اختيار حاسم نهائى بين الدين والعقل ٠ فأعلن ويليام لو — وكان متصوفا شهيرا — أن الدين ليس بحاجة لان يخضع ذاته لاى مقياس عقلى ٠ وكان دليله الوحيد قائما على المعجزة ٠ يقول (ان — المعجزات تقرر ذاتها بذاتها ولا يمكن أن يحكمها ما هو بعيد عنها ٠٠)

وقد عرض العالم بيير بايل هذا الخيار بين الدين والعقل — على الفرنسيين ، فقال للعلماء والفلاسفة :

(لا تحاولوا أن تفهموا الاسرار ، لانكم لو استطعتم فهمها لخرجت عن كونها أسرارا ٠

ولا تحاولوا أن تخففوا من ظاهر استحالتها فعقلكم هنا فاقد القوى تماما ٠٠ اعتقدوا كمسيحيين ، ولكن امتنعوا عن الإعتقاد كفلاسفة ٠٠٠)

وقال للاهوتيين المعتمدين على العقل :

(ستضطرون للرجوع الى السبب الاول الذى تعتمدون عليه :

(١٥) تكوين العقل الجديث جـ ٢ ص ٤٣٢ — ٤٣٣ ٠

التقليد والسلطة ، وأفضل استعمال للعقل فى هذه الحالة هو الا يستعمل العقل ...) (١٦) .

أما الدفاع الآخر الكبير عن الدين ـ الذى أدى عمليا بعقليى القرن الثامن عشر الى الريبية والالحاد ـ فقد كان هو الكتاب الكبير الذى نشره الأسقف بتلر وعنوانه (قياس الديانة الطبيعية والسماوية).

وقد ذهب فيه الى أن الديانة الطبيعية مساوية للوحى المسيحى ذاته فى لا عقليتها ، ومعتمدة على الايمان بمقدار اعتماده عليها ، ويبدو أنه لم يخطر للأسقف أن القول بأن الديانة الطبيعية لا ترتكز فى عرف العقل الى أسس أقوى وأثبت من الاسس التى يرتكز اليهـا الوحى السماوى ، قد يؤدى الى ظهور من ينادم برفضـهما معا وهذا مـ حـدث بالفعل .

ثالثـا : قبل أن يفـرغ اتباع الدين العقلى من حملتهم على الوحى ظهر التيار العقلى المتجهم الذى أخذ يوجه سهامه ضد الديانة العقلية (الطبيعية) ذاتها . ولم يعد الجدل الدينى العقلى فى القـرن الثامن عشر فى مرحلته هذه يدور حول ما اذا كان ينبغى على الرجل العاقل أن يؤمن بالوحى بالاضافة الى الديانة الطبيعية ، بل أصبحت المسألة هى ما اذا كان يجب على رجل كهذا ن يعتقد بالديانة العقلية أو الطبيعية ذاتها ، أو لا يعتقد بها .

انه اذاق كان (لو) الصوفى الشهير والأساقفة يختارون طريق اهمال العقل فان عقليى القرن الثامن عشر اختاروا طريق اهمال الدين.

وظهرت الكتب الكبيرة فيما يمكن أن يقال ضد الديانة الطبيعية لكل من :

هولباخ الفرنسى ، وهيوم الانجليزى ، وكانط الالمانى .

---

(١٦) تكوين العقل الحديث جـ ٢ ص ٤٣٥ .

وهى كتب يقول عنها هرمان راندال (أصبح يستحيل بعـــدها على أى عقل نافذ محاولة الدفاع لا عن المسيحية فقط ، بل عن الديانة العقلية أيضا ــ بالاعتماد على الادلة المألوفة فى ذلك العصر) (١٧).

حمل هولباخ على الديانة الطبيعية ــ العقلية ــ فى كتابيه نظام الطبيعة الذى صدر عام ١٧٧٠ م .

و « الحس العام » الذى صدر عام ١٧٧٢ م .

وقد أنكر هولباخ فى كتابيه هذين بصورة دوجما طيقية (قطعية): الله ، والحرية ، والخلود .

ووصل الى الحاد مادى كامل .

نتعرض له بالرد حيث وضعناه فى بحثنا عن المتعبدين للمادة (١٨).

أما هيوم فضمن حملته على الديانة الطبيعية كتابيه (بحث فى العناية الالهية والحياة المقبلة) المنشور عام ١٧٤٨ .

و (محاورات حول الديانة الطبيعية) الذى ألفه عـــام ١٧٥١ والذى لم ينشر الا بعد موته عام ١٧٧٩ . وقد ترجم الأخير الى اللغة العربيـــة .

وكان فى هذه الحملة مثالا للريبة : اذ رفض أن يستنتج أيـــة مواقف نهائية من نقـــده الهدام .

وانتهى كانط فى نقد العقل النظرى الى التأكيد (بأن جميـــع المحاولات لاستعمال العقل استعمالا فكريا فى حقل اللاهوت لا فائدة منها مطلقا .

---

(١٧) ص ٤٣٦ .

(١٨) انظر كتابنا « عقائد العلم » نشرة مجمع البحوث الاسلامية، وكتابنا « الفكر الاسلامى والتيارات الفكرية المعاصرة » .

وهى بطبيعتها الذاتية باطلة وفارغة) (١٩) •

وهذا موقف ريبى أيضا •

الا أنه كان يرى أنه :

خارج هذا الحقل — حقل — العقل النظرى — يحصل الايمان عن طريق (العقل العملى الذى كان يراه كانط قادرا على أن يثبت قواعد الديانة الطبيعية وهى : الله ، الحرية ، الخلود • وبدت أدلة كانط فاصلة فى تاريخ الفكر) (٢٠) •

يقول هرمان راندال :

(أن عصر العقل الذى كانت نقطة ابتدائه الافتراضات الدينية الطبيعية فى العلم النيوتونى ••• لم يكن له مفر من الانتهاء الى مثل هذا الانكار الكامل لكل قاعدة منقواعد المسيحية التقليدية•) (٢١) ، بل للديانه العقلية نفسها ••

ووصل انهيار الديانة المسيحية والطبيعية = العقلية ، الى حد يصوره ما حدث فى يوم من أيام عام ١٧٩٨ حيث كان أحد أتباع الديانة الطبيعية يحاضر فى المعهد الفرنسى حول اعتقاداته الدينية :

فأخذت صيحات الغضب تتعالى من الحضور ونادى أحدهم :

---

(١٩) تكوين العقل الحديث جـ ١ ص ٤٤٣ •
(٢٠) المصدر السابق ص ٤٤٢ والعلم والدين لا ميل بوترو ص٢٤ •
(٢١) تكوين العقل الحديث جـ ١ ص ٤٤٢ •
(٢١) ص ٤٤١ •

« اقسم أن الله غير موجود ، وأطلب الا يلفظ اسمه فى هذا المكان » •

ولم يسع المحاضر المسكين الا أن ينسحب حين أخذ الحضور يتناقشون فيما اذا كان يجب أن يلفظ اسمه بين جدران المعهد المنير ؟ (٢٢) •
(تعالى الله علوا كبيرا) •

وإن هذا التاريخ ليضعنا أمام سؤال هام عن : جدوى الفلسفة فى بناء العقيدة ؟ ونستشهد هنا بكلمة طيبة للأستاذ الدكتور عبد القادر محمود حيث يقول :

(أن الحصيلة القليلة من الفسلفات ، أو الحصيلة غير الرشيدة ، أو غير المنهجية مهما تقنعت بأقنعة الحرية العقلية : هذه الحصيلة الفجة المريضة ، تزرع بذور الشك والالحاد واللاأدرية فى عقول الشباب ، بل وفى عقول الكثير من القائمين بتدريس الفلسفات فى الشرق والغرب بوجه عام •

أن صلة الدين بالفسفة مصدر حماية لها من الشطط ، ومصدر قوة لها فى نفس الوقت •

ثم أن الفلسفة لوتمردت ــ وهى متمردة بطبيعتها وطبيعة حريتها ــ لكانت كالنار • أن لم تجد ما تأكله أو تحصده من عقول البشر لأكلت ذاتها •) وقياسا على مايقال من أن الفلسفة لو انفصلت عن العلم لأصابها العطب أو العقم فكذلك (لاشك أنها لو انفصلت عن الدين لأصابها العفن ، ولأصبحت وباء يحرق الاخضر واليابس •)

وينبغى على الباحثين فى الفلسفة (ألايتعدوا المناطق المحرمة على العقل وعلى العلم معا ، مما لا يعرفه الا الله ، وما حددت مناهجه

---

(٢٢) تكوين العقل الحديث جـ ١ ص ٤٤٢ .

الشرائع ، أو ما حددت مناهجه المذاهب الفلسفية المتواصلة مع الدين الصحيح •

فالدين الصحيح لم يحض مطلقا على معارضة العقل أو المعرفة أو العلم •

كما أن العلم الصحيح ليس من خصائصه ولا من خصائص العالم المستنير أن يلحد فى الدين •

ومهما تكن سماحة الاسلام فى دعوته للنظرة العقلية الواعية فليس من العقل أن يطلق العنان للفلسفة أو للعلم بدعوى الحرية أو التقدم فيصبح عدوهما الاكبر هو الدين •

ولعل من العقل أن تتأدب الفلسفة بمنهجها العقلى مع استنارتها ببصيرة الدين ومع مضيها فى ركب العلم الصحيح المحتشد لخير البشرية لا المدمر لها •)

* * *

هؤلاء هم العقليون فى أوربا بدأو مدافعين عن الوحى المسيحى •

وتوسطوا منكرين له مكتفين بالديانة العقلية ــ الطبيعية •• وانتهوا الى اللاأدرية • أو الى الالحاد المادى • على أن الالحاد المادى ــ ينتهى بدوره بالضرورة الى اللاأدرية من حيث ينظر الى العقل ونشاطه باعتباره طورا مرحليا من أطوار المادة ، فيفقده بذلك مشروعتيه فى الحكم الجازم على الاشياء •

وجدير بالذكر هنا أن نقرر أن الحاد هؤلاء اللاأدرين ومن يأخذ حكمهم انما يجرى فى نطاق نظرية المعرفة لا فى نطاق نظرية الوجود •

---

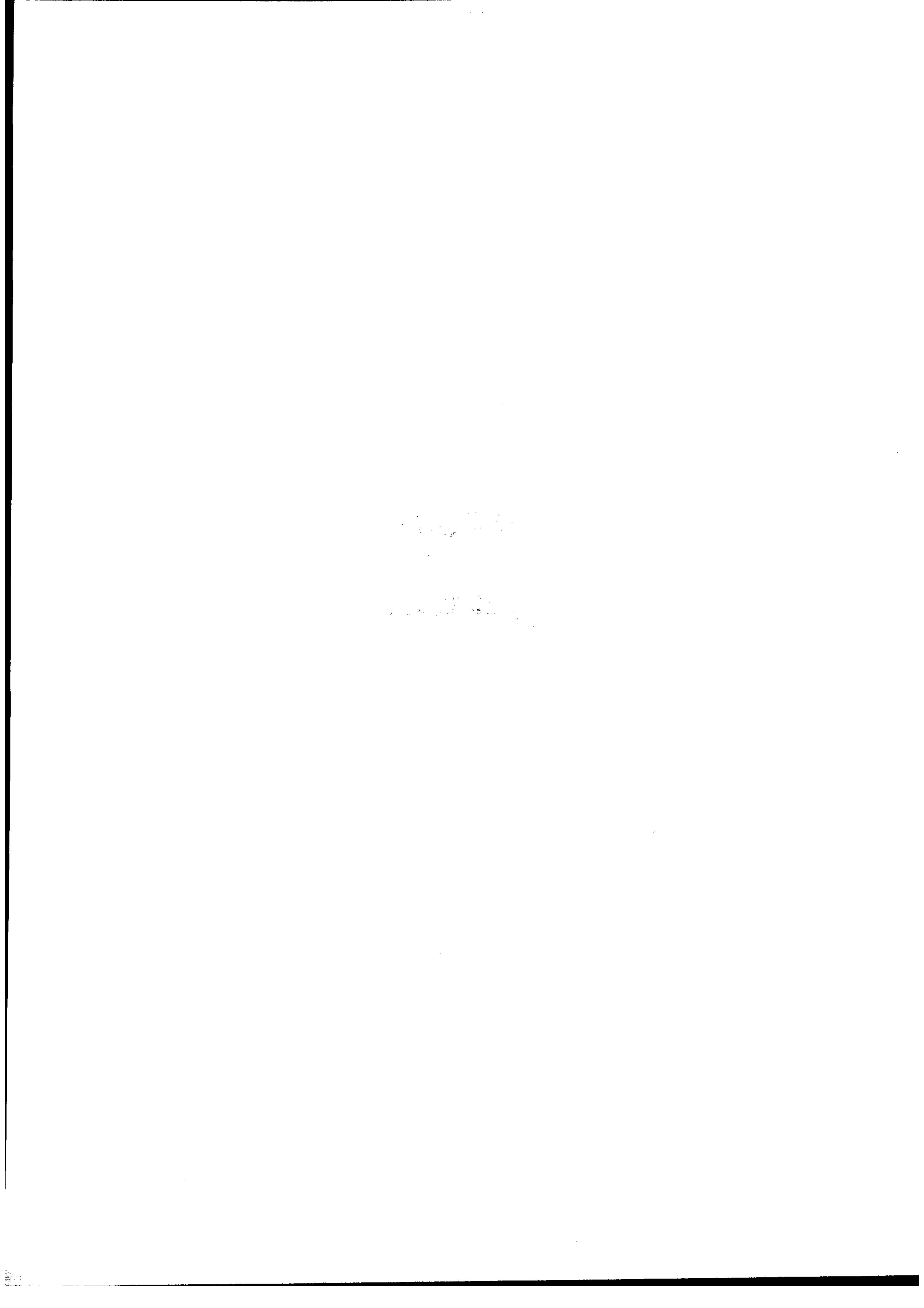
(٢٣) انظر جريدة الاهرام فى ٣ ــ ٥ ــ ١٩٨٥ ، مقال للدكتور عبد القادر محمود أستاذ الفلسفة بالجامعة .

فهو إن أردنا الدقـــة الحاد بـ « العقل » وانكار لقدرته ، وإن كان له أثر تبعى نظرى على « نظرية الوجود » وعلى الايمـــان بالله لولا أن أصـــحابه يمكن أن يخضعوا للايمـــان من باب آخر هو بـــاب « الضرورة العملية » .

وســـنبين ذلك بإيجار فيما يتعـــلق بالفلســـفة اليقينيـــة أو اللاأدرية ، أو التجريبية على السواء فى كلامنا عن فلسفة التسـايم .

الفصل الخامس

فلســفة التسليم



الفلسفة العقلية اليقينية بين النظر العقلى والتسليم الإيمانى :

يقصـد بالفلسفـة العقليـة اليقينيـة باجمـال : تلك التى تقرر أن العقل الانسانى قادر على التوصـل مستقلا بنفســه الى معرفة قطعيـة يقينيـة •

واذا أردنا أن نشير الى أهم المدارس الفلسفية التى تنطوى تحت « العقليـة اليقينية » فاننـا نخص بالذكر : الفلسـفة اليونانيـة القديمة عند أفلاطون وأرسـطور ، والفلسفة الاسلامية عند الفارابى وابن سينـا وابن رشد ، وعلم الكلام عند المسلمين •

هؤلاء جميعا لايقررون حقيقة الا أن تكون نابعـة من العقل وبعـد اثباتها بالأدلة العقليـة •

وهنا يحق لنا أن نسألهم جميعـا :

لمـاذا الثقة بالعقل ؟

وهذا السؤال مطروح بالفعل •

والذى طرحه هو العقل نفسه ، انه مهما يتمكن من اقامة الأدلة العقلية على أمر من الامور فانه يعقب على جهوده تلك بهذا السؤال :

كيف نعرف أن مايراه العقل صحيحا هو صحيح فى الحقيقـة الخارجية ؟

كيف نعرف أن العقل جهاز سليم يرى الأشياء على حقيقتها دون أن يحرف فيها أو يبدل ؟

هذا السؤال مشروع فى نظر العقل ، لأنه هو الذى يطرحه وهو الذى يتحدى نفسه فى الاجابة عليه •

وهو سؤال مطروح بالفعل فى الفكر الانسانى بعامة ، والفكر الفلسفى بخاصة •

فى الفلسفـــة اليونانية القديمة :

اذا طرحنا هـــذا السؤال أمام الفلسفـــة الأفلاطونية : نجدها ترجع بنـــا الى نظريتها فى عالم المثـــل ، وأن عقولنا فى حياتنا على هذه الأرض تعود بالتذكر الى ماكانت تعلمه ســـابقا فى عالم المثـــل ، وبما أن عالم المثـــل مجرد من المادة ، وهو خير وكمال فان معلوماتنا التى نستذكرها من عالم المثل تكون جديرة بالوثوق بها •

واذا طرحنا هذا السؤال أمـــام فلسفة أرسطو : نجـــدها ترجع بنا الى ماقيل من أن أرسطو يقول به : وهو أن العقل اله أوشبه اله ، ومادام الأمر كذلك فان العلوم التى يتوصل اليها العقل تكون جديرة بالثقـــة •

يقول أرسطو فى الجزء الثانى من كتابه عن النفس :

« أما فيما يمس العقل فليس هناك شىء بديهى بشأنه » •

ويقول الدكتور محمود قاســـم فى كتابه عن النفس والعقل عند فلاسفة الاغريق والاســـلام :

(ترك أرسطو مشـــكلة العقل غامضة) وقـــد حـــاول شراحه تفسير هذا الغموض •

وعلى رأس هؤلاء اسكندر الأفروديسى الـــذى ذهب الى أن العقل عند أرســـطو :

(ليس جزءا من أجزاء النفس أو وظيفة من وظائفها بل هو الاله الذى يتمثل فى نفوس البشر ويقـــــوم مقامهـــم فى ادراك معـــانى الأشـــياء) •

واسكندر الافروديسى هذا هو الذى يقول عنه أبو نصر الفارابى من حكمـــاء المسلمين : لن يكون المرءفيلسوفا الا اذا كان على رأى الاســـكندر (٢٤) ••

ويقول اميل بوترو عن هذا الاله الذى هو العقل عند أرسطو :

(اذا كان العقل قد ولى ظهره للديانة الموروثة فذلك لكى يؤسس دينا أقوم وأصـــح) •

ويقول : (ليس الاله ــ الذى هو العقل ــ تجريدا أو استدلالا بحتا ، أنه رئيس الطبيعة ، أنه الملك الذى يحكم جميع الأشــياء) (٢٥) •

فى الفلسفة الاسلامية :

الفلســـفة الاسلامية يقصد بها ــ عند مؤرخى الفلسفـــة ــ الانتاج الفلسفى لأعلام من الفلاســـفة الذين ظهروا فى الحضارة الاسلامية : وأشـــهرهم الكندى (أبو يوسف بن اســـــحاق الكندى ١٨٥ هـ ــ ٢٦٠ هـ) •

والفارابى « أبو النصر محمد بن محمد طرخان المعروف بالفارابى ٢٥٩ هـ ــ ٣٣٩ هـ » •

وابن ســينا (أبو على حسين بن عبد الله بن ســـينا ٣٧٠ ــ ٤٢٨ هـ) •

---

(٢٤) فى النفس والعقل عند الفلاسفة الاغريق والاسلام للدكتور محمد قاسم ص ١٩٧ ، ١٩٨ ، ٣٠٢ •

(٢٥) العلم والدين فى الفلسفة المعاصرة لاميل بوترو ص ١١ ــ ١٢ •

وابن ماجه (أبو بكر محمد بن يحيى المعروف بابن الصايغ وابن ماجه ت ٥٣٣ هـ) وابن طفيل (أبو بكر محمد بن عبد الملك بن طفيل ت ٥٨٠ هـ) .

وابن رشد (أبو الوليد محمد بن محمود المعروف بابن رشد ٥٢٠ هـ ــ ٥٩٥ هـ) .

أما الامام الغزالى (ت ٥٠١ هـ) فيذكر بين فلاسفة الاسلام على نحو خاص ، ذلك أن الغزالى كان له النصيب الأوفر فى العمل على هدم الفلسفة ، وازاحتها من طريق المعرفة الانسانية ، وكتابه المشهور « تهافت الفلسفة » لايخفى ذكره على أحد ، الا أنه ــ أى الإمام الغزالى ــ استعمل الفلسفة فى هدم الفلسفة ، فهو عدو للفلسفة من حيث الغرض والغاية ، هو « فيلسوف » من حيث الاداة والوسيلة ، ولا شك أن الغزالى لا يخسر كثيرا اذا استبعده البعض من دائرة الفلسفة ، ذلك لأنه يبقى بعد ذلك اماما مبرزا فى شتى العلوم الاسلامية ، وعلى سبيل الخصوص التصوف وأصول الفقه ، وهو امام مبرز فى باب وضع القواعد العامة للعلوم ، وهو باب رئيسى من أبواب الفلسفة بوجه عام ، بل هو الباب الذى يبقى اذا تخلعت أبوابها الأخرى .

كذلك يحسب (علم الكلام) من الفلسفة الاسلامية ــ عند كثير من مؤرخى الفلسفة الاسلامية ، وهو علم : يبحث فى العقائد الاسلامية المأخوذه من الكتاب والسنة لاثباتها والدفاع عنها بالحجج العقلية .

قد يرى بعض المؤرخين أن الفلسفة لاتقوم ــ أولا ينبغى أن تقوم ــ الاعلى « البحث العقلى الحر » وعلى هذا الأساس يستبعدون علم « الكلام » من الفلسفة الاسلامية لأنه يقيد نفسه منذ البداية بالعقائد المأخودة من القرآن والسنة ، لكن يرد على هؤلاء بأن الفيلسوف لا يمكنه بمقتضى بشريته أن يكون حرا حرية كاملة فى بحثه الفلسفى ، فهو مهما يدعى لنفسه هذه الحرية تجده يخضع

لعوامل مختلفـــة تفرضـــها عليه شخصيته ومزاجه ، وبيئته الثقافية ، وبيئته الاجتماعية ، وبيئته الطبيعية ، وهو أى الفيلســـوف لايمكنه التخلص من هذه العوامل تخلصا تاما ، ويكفيه من الناحية المنهجية أن يقوم بحثه على مسلمات عقلية ، وهــذا الأمر متوفر فى عــلم الكلام ، ـ لانه وان كان يدافــع عن العقــائد المأخوذة من القرآن والسنة الا أن منهجه فى البحث يعتمد على الحجج العقليــة اعتمــادا أساسيا .

ومن هنا ذهب الكثيرون الى اعتباره تيارا فى مجرى الفلســفة الاسلامية ، بل يذهب بعض هؤلاء الى اعتباره التيار الحقيقى للفلسفة الاسلامية ، لأنه يرتبط بالمعتقدات الاســلامية ارتباطــا أساسيا ، ويلتزم التعبير عنها فى جوهره ، بينما ترتبط الفلسفة الاسلامية عند الفارابى وابن ســينا وابن رشد : ترتبــط أشد ماترتبط بالفلســفة اليونانية عند أفلاطون وأرسطو ، وبالفلسفة الهيلينية فى الافلاطونية الحديثة ، وينظرون الى هذه الفلسفة ـ أى الفلســفة الاسلامية عند ابن ســينا ومن حوله ـ على أنها نسخة منقحة ومزيدة من الفلسفة اليونانية والهيلينية ، وأن الجهد الأكبر للفلســفة ـ الاسلامية ـ أى عند الفارابى وابن سينا ـ انما هو فى محاولة التوفيق بين الاسلام وبين الفلسفة اليونانية .

واذا أردنا أن نوضح موقف الفكر الاسلامى بين الفلسفــة من ناحية والقرآن والسنة من ناحية أخرى ، فاننا يمكن أن نسوق ذلك وفقا لخط بيانى له طرفان أحدهما على أقصى اليمين يرمز الى القرآن والسنة ، والثانى على أقصى اليسار يرمز الى الفلســفة اليونانية ، ثم نضع على هذا الخط مدارس الفكر الاسلامى من حيث قربها من هذا الطرف أوذاك .

فنضع فى أقرب نقطة مجاورة للقرآن والسنة ، الصحابة والتابعين ، ثم أئمة الحديث ، ثم أئمة الفقــة ، ثم أئمة علم الكلام : الأشاعرة، ثم المعتزلة ، ثم الفلاسفة : الكندى ، والفارابى ، وابن سينا .

وعلى هذا الاساس يتبين أيضـا أى هـذه المدارس أشد قربا للفلسفة والتصاقا بها وأيها أكثر تحررا منهـا وأقرب الى القرآن والسـنة •

ويخلص لنا من هذه المدارس مجموعتان متمايزتان : ••

ـ مجموعة « الايمان بالعقل » وهؤلاء فلاسفة الاسلام •
ـ وعاماء الكلام أشاعرة كانوا أو معتزلة •

ومجموعة « الايمان بالنص » وهؤلاء الصحابة والتابعون وائمة الحديث وأئمة الفقة •

ولايعنى هذا أن المجموعة الأولى « مجموعة الايمان بالعقل » لاتؤمن بالنص « القرآن » والسنة ، كلا ، فهم يؤمنون به والالمـا جاز حسبانهم فى دائرة الفكر الاسلامى •

كذلك فان التقسيم الذى ذكرناه لايعنى أن المجموعة الثانية ، مجموعة الايمان بالنص » لاتؤمن بالعقل ، كلا ، فهم يؤمنون بـه ويرونـه مدار التكليف الشرعى وفقا لما جـاء به الأمر فى القرآن والسنة •

انمـا المراد أن مجموعة الايمان بالنصوص ترى أن النص هو الأساس فى معرفة الحقيقة ، ودور العقل مقصور على الفهم والتلقى والاستيعاب لما جاء فى النص فلا قدرة للعقل على الوصـول الى المعرفة الا فى ضوء النص ، والعقل دوره هنا أشـبه بدور البصر بالنسبة لضوء الشمس ، أن البصر لايضىء ولا يكشف دروب المعرفـة وانما هو ينتظر ضوء الوحى ليكشف له عنها ، فعندئذ يرى العقل فى ضوء النص ، وتصبح مهمة العقل هنا الفهم والاستيعاب لاغير ، فاذا تعارض النص والعقل فى هذه الحالة رجع أهل النص باتهامهم الى العقل وحكموا بعجزه أو توقفه عن الفهم •

أما مجموعة الايمان بالعقل ، فانهم يرون أن العقل هو الأساس في معرفة الحقيقة ، وأنه يمكنـــه ــ أى العقل ــ أن يتوصـــل بنفسه مستقلا الى معرفتها والكشف عنها والحكم بها ، ودور النص هنـــا مقصـــور على تنبيه العقول من غفلتها أو تقريب الحقائق الى أذهان العوام • فالعقـــل عندهم لايقتصر على مجـــرد الفهـــم والتلقى والاستيعاب لما جاء فى النص ، وانمـــا هو يقوم بـــدور أعلى وأكبر ، أنه يقوم بدور المضيىء الأصيل ، والكاشـــف الحقيقى لدروب المعرفة ، والناقـــد البصير ، والقاضى الحكم • فـــاذا تعارض النص والعقل فى هـــذه الحالة فانهم لايرجعون الى العقل بالاتهام ، وانما يحكمون على النص بأن المراد منه شىء غير مايظهر عليه ، فيذهبون الى تأويله تأويلا قريبا أو بعيدا ، متفقا مع قواعد التفسير واللغة أوغير متفق ، وهم درجات فى هذا التأويل ، فالأشـــاعرة أكثرهم اقتصـــادا فى التأويل ، وارتباطا بقواعد التفسير ، والمعتزلة أكثر تأويلا ، والفلاسفة أشـــد مغالاة فى التأويل ، بل يذهبون الى حد لايمكن حسبانه فى دائرة التأويل ، ولنضرب مثالا على ذلك برأيهم فى البعث : اذ ذهبوا أى ــ الفلاسفة الى أن البعث لايكون بالجسد وانما يكون بالروح فقط ، وعندئذ وجدوا أنفسهم يصطدمون اصطداما شـــديدا بمجموعة كبيرة من آيات القرآن الكريم وأحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم التى تقرر فى صراحة ووضوح وقوة أن البعث يشمل الجسم • فمـــاذا يفـــعل الفلاسفة فى هذا التصادم بين عقولهم وبين النصوص ؟ انـــهم مهما أوتوا من قـــدرة على التأويل فان هـــذه النصوص لاتطاوعهم ولاتقبل تأويلهم ، ولذلك فانهم لجأوا الى موقف آخر : أن الآيـــات والأحاديث جاءت بالبعث ــ الجسمانى لانها تخاطب العوام ، والعوام ليس فى مقدورهم تصور البعث الروحانى أو التصديق به ، فجـــاء القرآن بالبعث الجســـمانى ، ليتمشى مع عقولهم التى لايمكنها ادراك الحقائق ، ومن الواضح أن هـــذا الذى لجأ اليه الفلاسفة لا يحسب من قبيل التأويل ، وانما هو نوع من التكذيب يجل القرآن عن الاتصاف

به ، ولهذا كفرهم الامام الغزالى فى قولهم هـذا ، كما كفرهم فى مسألتين أخريين : هما قولهم بأن العالم « قديم لاحادث » وقولهم بأن الله يعلم الكليات ولايعلم الجزئيات . ومن الواضح أن الفلاسفة فى هذه المسائل تصادمت عقولهم مع النص ، فأثروا الثقة بالعقل ، وحاولوا مع النص محاولات هى أشد من التأويل المقبول لغه أوشرعا ... محاولات أدخلتهم فى قفص المتهمين بالكفر .

ــ ومن هنا يحق لنا أن نسألهم .

ــ (لماذا الثقة بالعقل ؟) .

**

وللاجابة على هذا السؤال نجد :

عند فلاسفة المسلمين أن العلم يحل عن طريق الفيض من العقل الفعال .

ذلك أن الانسان بممارسته النظر والبحث يعد ذهنه لهذا الفيض ، والنتيجة ــ وهى العلم ــ تفيض عليه وجوبا .

يقول الفارابى : (الروح الانسانية تتمكن من العلم بقوة لها تسمى « العقل النظرى » وهذه الروح كالمرآة ، وهذا العقل النظرى كصقالها ، وهذه المعقولات ترتسم فيها من الفيض الالهى كما ترتسم الأشباح فى المرايا الصقيلة) .

وهنا نتساءل أو يجب أن نتساءل :

ما مصدر الثقة بهذا العقل ؟

أن العقل نفسه ولا أحد سـواء يضع أمامنـا احتمال أن يكون هو نفسه ضـالا مضلا (٢٦) ؟

فما هو الضامن لسـلامة العقل ، وقدرته على معرفة الحقيقة ؟

هنا تضع الفلسـفات القديمة هـذا الضمان كما رأينـا من ناحية ماتقرره من نظرية فى الوجود ، تتضمن انتمـاء جوهر العقل الى الكائنات العليـا وأن ما يفيض عليه من علوم انما يأتيـه من المبادىء العليا المقدسة التى تتسلسل فى وجودها من الله الى العقل الفعـال ...

ومن هنا تظن الفلسفة القديمة أنهـا وضعت الأسـاس العقلى للثقة فى العقل . لكن الحقيقة أنها مخدوعة — منهجيـا — فى هـذا الأمر ، لان هـذه الثقة — من النـاحية المنهجيـة — مترتبة على نظرية الوجود التى أشرنا اليها ، وهـذه النظرية بدورها إنمـا هى نتيجـة نظر عقلى ، وهـذا النظر العقلى هو نفسـه الذى نتساءل عن مصـدر ثقتنا به .

واذن فطبيعة الأمور تقضى بأن توضع هذه الثقة أولا ، قبل الوصول الى نظرية الوجود ، والا فان كل مايصـل اليه العقل — نتيجـة النظر يكون مبنيـا على أساس التسليم بالعقل ، ويظل العقل بكل ما حققة من نظر وبكل ماوصل اليه من نتائج ، موقوفا على هـذا السؤال : ما مصـدر ثقتنا بهذا العقل وبنظره ونظرياته ... ؟

لا اجابة على هذا السؤال فى الفلسفة القديمـة الا اذا نقلنـا نظرية الوجود من كونها نتيجة للنظر الى كونهـا مقدمة له ، واذن تصبح نظرية الوجود بما فيهـا من مبـادىء وكائنات عليا ايمانا أودينا .

---

(٢٦) انظر هذا الاحتمال بتوسع فى الفلسفة النقدية عند الغزالى وديكارت وهيوم وكانط .

وهنا ــ اذا لم نشأ أن نقع فى الدور الباطل ــ ينقطع السؤال: بحكم الضرورة العملية ..

فى علم الكلام :

فاذا انتقلنـــا الى المتكلمين نرى المتكلمين من المعتزلة يذهبون الى أن معرفة الله تعالى لاتكون بالدليل النقلى وانما تكون بالدليل العقلى المستقل .

والمراد بالدليل العقلى المستقل ذلك الـــذى يقوم فيه العقـــل بالاسندلال ، بجهد ذاتى ، يتبع فيه الطرق المنطقيـــة وينتقل فيه من العلوم الضرورية الى العلوم النظرية دون أن يستند الى شيء من حجية النصوص الدينية أى ــ السمع .

وهم يبينون لنا الميادين التى يجب أن يخوضها العقل مستقـــــلا وهى :

معرفة الله بتوحيده وعدله ، ومايتبغى لذلك من معرفة بالعالم ، ثم مايتصل به من معرفة لحقيقة المعجزة ودلالتها ... وهذه المباحث جميعا هى التى تؤسس لتلقى السمعيات من الرسول ، على أن تشترك فيها أى فى هذه السمعيات ــ الدلالتان العقلية والسمعية معا (٢٧) .

وأئمة الأشاعرة ــ وبخاصة المتأخرين منهم الذين يمثلون عصر نضج علم الكلام ــ يذهبون الى أن العقل يستقل بمعرفة مســـائل الطبيعيات والالهيات ومايتصل بذلك من مسائل « المعجزة .. » .

وأما بقية المسائل مع أن العلم بها يتوقف على الســـــمع فان للعقل فيها دورا حاســـما لأنها لاتصلح الا اذا كانت مما يجوز العقل وقوعه .

---

(٢٧) أنظر كتابنا الاسس المنهجية لبناء العقيدة الاسلامية .

ان العبارة التى تلخص موقف علم الكلام عند الأشـــاعرة من استعمال الدليل العقلى أو النقلى هى ما قاله الايجى صاحب كتاب الموقف :

(ودلائله ـــ أى علم الكلام ـــ يقينية يحكم بها صريح العقل ، وقد تأيدت بالنقل) •

فبصريح العقل يتم الحكم •

وبالنقل يحصـــل التأييد •

مجرد التأييد (٢٨) •

وعند المتكلمين جميعـــا ـــ أشاعرة ومعتزلة أن المعرفة العقلية تقوم على العلوم النظرية •

والعلوم النظرية تقوم بدورها على العلوم الضرورية •

والمقصود بالعلوم الضرورية : البدهيات •

وما يلحق بها مما لايحتاج فى اثباته الى دليل •

وما مصدر هذه البدهيات ؟

يقول المتكلمون أن الله هو الخالق للعلوم الضرورية كما قالوا فى مواضع أخرى أنه الخالق للعلوم النظرية •

قال بذلك الأشاعرة

قال بذلك المعتزلة أيضا •

يقرر القاضى عبد الجبار من كبـــار علماء المعتزلـــة أن العلوم الضرورية من فعل الله تعالى ، ويقول عضد الدين الايجى من كبـــار العلماء الأشاعرة ••

---

(٢٨) انظر كتابنا الاسس المنهجية لبناء العقيدة الاسلامية •

(ان العلم غير واقع بالنظر أو بقدرتنا بل بخلق الله تعـــالى وهو مذهب أهل الحق من الأشاعرة) (١) •

ويقول الشيخ مصطفى صبرى وهو من أقوى المدافعين عن علم الكلام فى العصر الحديث :

(أن كان التصوف يمتاز بالالهام من الله فالعقل الذى هـــو قانون الله وسفيره العام الرسمى عند الانسان والذى هـــو المهبط الأول الطبيعى لالهام الله ، يقدم الهامه على الالهام الخاص الذى يخالفه ، ويكون معنى هذا أن الالهام المخالف ليس بالهام) •(٣٠)

معنى هذا أن ثقتنا فى العقل مستمدة من ثقتنا بالله •

معنى هذا بالتالى : أن ثقتنا بالله خطوة أولى ينبغى أن تتم قبل أية خطوة أخرى فى البحث العقلى والا كان البناء العقلى كله معلقا على جواب ســؤال :

لمـــاذا نثق فى هذا العقل وفى بنائه القائم عليه ؟

واذن فمتى اردنا من المتكلمين جوابا عن ســبب ثقتنـــا فى العقل وفيما يقدمه لنا من بدهيات ؟ فسوف يكون الجواب :

لأنها من خلق الله تعـــالى •

ويترتب على ذلك بالضرورة أن تكــون معرفتنا بالله متقدمة على أى اجراء يقوم به العقل نحو معرفة الله • والا كــان كل ما يترتب على هذه البحوث معلقا على هذا السؤال : لمـــاذا نثق ؟

---

(٢٩) انظر كتابنا الاسس المنهجية ص ١٥٠ ، ص ١٥١ .

(٣٠) موقف العقل .. للشيخ مصطفى صبرى .

فاذا قدمنا معرفتنا بالله على قيام العقل بنشاطه وبحوثه كان معنى هذا أن الايمان غير المعلل هو الأساس •

وهنا أيضا ـــ اذا لم نشأ أن نقع فى الدور الباطل ـــ ينبغى أن ينقطع السؤال بحكم « الضرورة العملية » •

ان المثـــال الذى قدمه الامام الغزالى لأهمية العقل مؤيدا به مذهب المتكلمين حيث قال :

(مثال العقل البصر الســليم ، ومثـــال القــرآن الشمس المنتشرة الضياء ••) أقول : ان هـــذا المثال لا ينطبـــق على من يحتمون السير فى طريق طويل ••• (قبل اثبات النبوة) بالعقل وحـــده •

فى هذا الطريق الطويل يحتم الأشاعرة والمعتزلة على السواء الاستدلال بالعقل وحده •••

فأين نور الشمس اذاً فى هذه المرحلة •• ؟

ان المثال الذى ضربه الامام الغزالى صحيح وهـــو يقتضى أن يكون الشرع هو الذى ينير الطريق من البداية الى النهاية ، بل يقتضى أكثر من ذلك :

يقتضى أن يكون الشرع هو الذى ينـــير الطريق وحـــده ، والعقل لا دور له إلا بالنظر ، النظر فى ما يقدمه الشرع من ضياء •

ويقتضى قبل ذلك أن يكون لنا ايمان بالعقل • لأنه لا ثقـــة لنا بهذا العقل ـــ أى بهذا البصر ـــ ولا ضمان لنا من ألا يكـــون مضلا لنا •• الا اذا استقينا هذا الضمان ، وهذه الثقة من مصدر غـــيره •

من الايمـــان بالله •

لكن على أى أساس يقوم هــذا الايمــان ؟

هذا هو الســؤال الكــبير •

وهو سؤال ينقطع بحكم الضرورة العملية لا غير ••

**

يقول الامــام الشاطبى :

(العقل غير مستقل ألبتة) •

ولا ينبنى على غير أصــل •

وانما يبنى على أصل متقدم مسلم على الاطلاق) • (٣١)

ويقول وليم جيمس الفيلسوف الأمريكى المعاصر :

ان راحة الفيلســوف المنطقية لا تختلف عن راحة العوام • فهما لا يفترقان :

الا عند النقطة التى يرفض عندها كل منهمــا أن يستمر فى بحثه ••• فالعامى يفعل ذلك فى الحــال •

وأما الفيلسوف فلا يفعل قبل أن يصل الى ما ينبغى له من وحدة ••• وهو لا يتخلص فى النهاية من سؤال :

« لمــاذا » الا من ناحية عملية •

وما دام غير قادر على أن يجيب على آخــر « لمــاذا » فهو يتجاهله ، ويفرض أن المقدمات التى أوصلته الى ما وصل اليه من نتائج هى موجودات حقيقية بالفعل • (٣٢)

---

(٣١) الاعتصام جـ ١ ص ٤٥ •
(٣٢) العقل والدين لوليم جيمس ص ٤٣ •

ان الأجوبة سواء استخلصناها من فلسفة أفلاطون أو أرسطو أو الفارابى ، أو علماء الكلام ، هذه الأجوبة كلها ما هى الا نظريات عقلية ، أى « منتجات عقلية » •

واذن فلا يصح أن تكون جوابا على سؤال : لماذا نثق بالعقل ؟ لأن الأصل المفترض فى هذا السؤال أن العقل نفسه موضع التساؤل والتشكك وما دام الأمر كذلك فان منتجاته تأخذ حكمه ، فلا نثق بهذه المنتجات الا بعد وضع الثقة فى الجهاز المنتج •

انك اذا تساءلت عن صدق شخص ، فانك لا يصح أن تتوجه بالسؤال اليه ، والا لما كان هناك داع للسؤال أصلا ، انك فى هذه الحالة يجب أن ترجع بالسؤال الى غيره • وكذلك الحال فى أمر العقل : اذا تساءلت عن مصدر الثقة به وبأدلته واحكامه فانك لا يصح أن تتوجه بالسؤال اليه ولا يصح أن تتخذه شاهدا على نفسه ، ولا أن تأخذ أحكامه ومنتجاته جوابا على سؤالك عن مصدر الثقة به ، انك يجب أن تتوجه بالسؤال الى غيره • وفى مجال الفلسفة هل هناك جهاز أعلى من العقل نلجأ اليه ليجيب على السؤال المطروح ؟

واذا افترضنا أن هناك جهازا أعلى منه : ألا يحق لنا أن نتساءل عن مصدر الثقة بالجهاز الأعلى ، فنلجأ الى جهاز أكثر علوا وهكذا بغير نهاية ؟ أو نكون قد خرجنا من مجال الفلسفة العقلية ؟

وهنا يظهر عجز الفلسفة العقلية اليقينية عن الاجابة على هذا السؤال لما نثق بالعقل ؟

وبالرغم من ذلك فان العقل لا يمكنه أن يتوقف عن التفكير فى انتظار اجابة لا تأتى •

اننا بحكم الضرورة العملية — أردنا أو لم نرد — نمارس

عملية التفكير على أساس الثقة بالعقل دون أن نضع هذه الثقة على أساس برهانى .

وهنا يحق لنا أن نكشف عن أن هذه الثقة موضوعة وضــعا ايمانيا تسليميا بحكم الضرورة العملية .

اننا هنا نفكر على قاعدة تسليمية بحتة هى قاعدة الايمــان بالعقــل .

ـ معنى هذا أن الاتجاه الفلسفى الذى يقرر أن العقل قادر على التوصل الى معرفة يقينية قطعية يضع تقريره هذا من منطلق الايمالن التسليمى بحكم الضرورة العملية .

الأيمــان التسليمى بمــاذا ؟

الايمــان التسليمى بالعقــل .

ومع كونه ايمانا تسليميا بالعقــل فهــو لا يخرج عن كونه ايمانا تســليميا .

**

الفلسفة اللاأدرية بين حيرة الشك والايمان التسلمى بحكم الضرورة العمليــة :

تطلق الفلسفة اللاأدرية ـ أو فلســفة الشك ، أو الفلســفة التقدية ـ على اتجاه فلسفى يؤمن بعجز العقل عن التوصل الى معرفة قطعية يقينية نهائية .

وهذا النقد نجده عند بعض السوفسطائيين فى الفلســـفة اليونانية القديمة ، وعند الامام الغزالى فى الفلسفة الاسلامية ، وفى

الفلسفة الأوربية الحديثة عند بيكون وديكارت (٣٣) ، وهيوم وكانط وبرتراندرسل • على سبيل المثـال •

ويتناول البحث هنـا ثلاث نقـاط :

— لمـاذا دخلوا فى هذا الشـك ؟

— وهل يمكنهم التوقف عنـده ؟

— وكيف يخرجون منـه ؟

أما عن السؤال الأول : فنذكر هنا ما ذكره الامام الغزالى فى كتابه المنقذ من الضلال من شبهة : يمكن أن نسميها شبهة الحلم ، وتقريرها أن النائم يرى فى حلمه أشياء ، ويحس أحاسيس ويقرر أمورا لا يعتريه — وهو فى نومه — أى شك فيها ، ويتعامل معها فى النوم على أنها حقيقة لا يأتيهـا الباطل من بين يديهـا ولا من خلفها • ويظل كذلك حتى يخرج من حالة النوم الى الحالة الأعلى منها وهى حـالة اليقظة ، وعندئذ — وعندئذ فقط — يتبين له أن ما كان يراه فى الحلـم لا وجود له • وهنـا يتساءل الفيلسـوف اللاأدرى : أليس هنا احتمال عقلى بأن ما نراه فى حالة اليقظة لابد من الرجوع فيه الى حالة أعلى منها ، وتكون نسبة حالة اليقظـة الى الحالة الأعلى كنسبة حالة الحلم الى حالة اليقظة ، بمعنى أننا نستمر فى حالة اليقظة على ثقـة لا يمكن التأكد منهـا الا بعـد الخروج منها الى الحالة الأعلى ؟ وما هى الحالة الأعلى ؟ يقترح الامام الغزالى أن تكون حالة ما بعد الموت ، مستندا فى ذلك الى ما يرويه من حديث عن رسول الله (ﷺ) يقول :

---

(٣٣) لقد اعتبر ديكارت الشك كمنهج فلسفى يبدأ بالشك وينتهى باليقين ، لكنه فى رأيى — اجاد فى مبررات الشك ، ولم يكن مقنعا فى مبررات اليقين على النحو الذى طرحه ، وقد بينا رأينا فى فصل (الفلسفة والمنهج) •

« الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا » ، والى ما يذكره من قوله تعالى للانسان بعد البعث : (فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليـــوم حديد) ؟؟

حلم الغزالى خلاصته أن العقل لا يمكنه أن يرفع احتمال أن تكون هناك حالة فوق اليقظة تكون نسبة اليقظة اليها كنسبة حالة الحلم الى حالة اليقظة •

يقول الدكتور سليمان دنيـــا :

(ان ملاحظـــة امكان هذه الحالة من شأنها : أن تجعل العقل يكف عن ادعاء : أن أحكامه صحيحة فى الواقع ونفس الأمر) •

ولقد وقع ديكارت فريسة لمثل هذا الاحتمال ، وحاول الخروج من الشك الذى وقع فيه ببدهية « أنا أفكر فأنا موجود » لكنه لم يكد يصل الى هذه البدهية حتى غرق فى بئر الذاتية مرة أخرى ، اذ أن ما أثبته هو هذا الأنا المفكر دون أى شىء آخر • وكل ما بناه بعد ذلك من قضايا ـــ قضية وجود الله وأنه لا يضل أحدا وأنـــه هو الضامن لصحة الأحكام العقلية ـــ لا يخرج به من دائرة الذاتية البحتـــة •

ان شك ديكارت تطرق حتى الى الحقائق الرياضية •

ذلك لأن الذى أدى به الى ذلك هو احتمال وجود (•• شيطان يضل صاحب الفلسفة ، أنه يرى أن اثنين وثلاثة تساوى خمسة ، لكن ضرورة حاصل هذا الجمع قد تكون ـــ وفقا لمـــا يقول ـــ ضرورة داخلية ذاتية بمعنى أنها من ضروريات عالم الأذهان وليس باللازم فيما هو خارج الذهن أن يكون كذلك ••) •

انه اذا كان حلم الغزالى أو شيطان ديكارت يقف حائلا بين العقل وبين الاطمئنان الى أن ما يصل اليه يمثل الحقيقة الخارجية •••

فاننا نجد أن المقياس الذى وضعه البعض للتفرقة بين الحلم واليقظة عن طريق صلاحية اليقظة للاحتكام الى تجارب مماثلـــة دون الحلم ••• هذا المقياس نفسه مشكوك فيه ، ويمكن ادخاله فى حكم ما يراه النائم •

يقول آير الفيلسوف المعاصر الذى اقترح هذا المقياس ثـــم تراجع عنه (من الممكن أن أكون فى هذا مخطئا ••)

ويقول أزفلد كولبة فى كتابـــه المدخل الى الفلســـفة (يدعى العقليون أن البدهيات التى يحكم بها العقل قضايا كلية صـــدقة صدقا ضروريا ــ لا يتطرق اليه شك •

ويستندون فى ذلك الى أن هذه الأحكـــام فطرية أو ذاتيـــة للعقـــل •

والحقيقة أن كونها ذاتية للعقل لا يعنى ضرورة صدقها •••

ان هذا ــ على أقل تقدير ــ يضع أمامنا احتمالا هو أن تكون البداهة شعورا ذاتيا داخليا لا سبيل الى أن نعرف شيئا عن مطابقته للخـــارج •

ان العلم بالوجود الخارجى عند من يقولون بذلك يعنى أن يكون هناك مطابقة بين فكرتنا الذهنية وبين الحقيقـــة الخارجية ، وهذه المطابقة مستحيلة فى رأى كانت (الفيلسوف الالمـــانى المتوفى فى عام ١٨٠٤م) •

وذلك لاستحالة اجراء المطابقة : بين الفكر والواقع •

اذ كل اجراء من هذا القبيل انما يؤدى الى مطابقة بين الفكرة والفكرة ، أى بين فكرتنا عن الواقع وبين الواقع كما هو فى فكرتنا ، أما الواقع فى نفس الأمر فلا سبيل لنا الى اجراء هذه المطابقة عليه •

ويرى كانت أن حل هذه المشكلة ممتنع لجميع العالم امتناعا مطلقا) (٣٤) .

ومن هنا ذهب كانت الى أن البدهيات أمور تابعة لطبيعة العقل نفسه فهى خاصة به ، وليست خاصة بالوجود الخارجى .

ووصفها اتباعه بأنها أمور افتراضية نتخذ منها أساسا لبحثنا فى العلوم . يقول الفيلسوف الانجليزى المعاصر السير وليم هاملتون :

ان العقل لا يمكنه أن يحصل معرفة يقينية بالأشياء كما هى فى نفسها ، انه بحسب الواقع ونفس الامر يحتاج منا ذلك الى أن نضع العقل نفسه تحت البحث لاختبار مدى قدرته ، وهذا يقتضى منا أن نتخلى عنه وأن نحصل على أداة أخرى تتناوله بالفحص ، والاداة الأخرى لا يمكن الثقة فيها الا اذا فعلنا بها كما فعلنا فى الادلة الأولى وهكذا دواليك ...

وهذا هو نفس ما قاله الامام الغزالى من قبل ...

ولم يقطع الامام الغزالى هذه السلسلة الرهيبة الا بالايمان بالله (٣٥) ، الايمان الذى يوضع فى أول الطريق ، والذى بدونه يصبح العقل وما يبنيه ... يصبح كل ذلك فى مهب الريح .

اذن ، فان السقوط فى هاوية الشك المطلق هى النتيجة الحتمية لقطع العقل عن أصل خارج عنه يستمد منه ضمان اصالته واستقامته والخروج منها متحقق بحكم الضرورة العملية .

والذين لم يقطعوا العقل عن أصل خارج عنه وربطوه بالمبادىء

---

(٣٤) أنظر كتاب موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين للشيخ مصطفى صبرى ج ١ ص ٢٣٣ .

(٣٥) أنظر تجربته الذاتية فى « المنقذ من الضلال » .

العليا أو العقل الفعال ، أو اله ، لزمهم أن يكون ايمانهم بهذه المبادىء العليا سابقا على ايمانهم بالعقل •

ان ابن رشد هو الذى فتح الطريق للفلسفة الغربية الحديثة حين جعل العقل الفعال ليس خارجا عن النفس الانسانية •••

وجعل ادراك العقل الهيولانى له لا يعنى صعودا من ذات الى ذات أخرى أو من كائن الى كائن خالد ، وانما جعله نوعا من الاتصال داخل النفس الانسانية منكرا بذلك نظرية الفيض • (٢٦)

وهنا نجد أن جميع الفلسفات التى سارت فى هذا الطريق اصطدمت بالسؤال الذى قدمناه :

من أين لنا الثقة فى هذا العقل : ، وبخاصة أن العقل هو الذى ينقد نفسه ؟

اننا ما لم نصل الى اجابة شافية عن مصدر البدهيات تتوفر له الثقة التامة فسيظل حلم الغزالى وشيطان ديكارت احتمالا دائما •

وقد كان فرنسيس بيكون يرى أن امام العقل البشرى أربع عقبات تحول بينه وبين الوصول الى الحقيقة ، وهذه العقبات الأربعة يسميها أوثانا أربعة هى :

(١) أوثان النوع : وهى مجموعة أوهام الطبيعة الانسانية التى هى عامة لدى جميع أفراد النوع البشرى ، والتى تتمثل فى ميلنا لادراك الأشياء حسب صلاتها بنا ، وتشابهها معنا (٣٧) •• كما لو

---

(٣٦) انظر « فى النفس والعقل عند فلاسفة الاغريق والاسلام » للدكتور محمود قاسم ص ٢٤٠ ، ٣٠٠ ، ٣٠٣ .

(٣٧) هذا ما قرره هربرت سبنسر أيضا فيما يسماه رابطة العلاقة، والتشابه والتمايز ، وهذا يستحيل التخلص منه .

كان فهمنا وتفكيرنا هما المقياس العام لكل شيء ، وهكذا نصل الى أن نفرض فى الأشياء وجود نظام عام (٣٨) لا وجود له — أو ربما لا وجود له — فى الواقع على هذه الصورة •

(٢) أوثان الكهف : وقد استعار بيكون من أفلاطون هذا التعبير ، وهى الأوهام الآتية من طبيعة كل فرد من بنى الانسان على حدته ، أى هى الآتية من الاستعداد والتربية والصلة والمطالعة ، فهناك بعض الناس مشغوفون بالماضى ، وآخرون مفتونون بالجديد ، و ••• كل واحد من هؤلاء يقف وهمه الخاص كعقبة فى طريق وصوله الى الحقيقة •

(٣) أوثان السوق : وهى ناشئة من أن الالفاظ مكونة حسب حاجة الحياة العملية ، وبالتالى ملتئمة مع العقلية الشعبية ، ولهذا الالتئام مع تلك الأذهان الساذجة يحدث أن توضع ألفاظ كثيرة لمعان لا وجود لها على حين توجد معان جمة ظلت مفتقرة الى حدود ، بل الى أسماء بسيطة ••• وهذا يحط من قيمة الالفاظ ، ويجعل الاعتماد عليها وثنية قائمة فى سبيل الوصول الى الحقيقة •

(٤) أوثان المسرح : وهى ناشئة من تأثير النظريات المتوارثة ، ولما كانت تلك النظريات التى أنتجتها تلك العصور السابقة قد ضلت سبيل الحقيقة ••• فان التمسك بها يغوى ويضل عن الحق • (٣٩)

هذه هى العقبات الكبرى أمام العقل البشرى للتوصل الى الحقيقة ، لكن السؤال هو : هل كان فرنسيس بيكون وهو يصف

---

(٣٨) هذه فرضية أساسية للعلم ! •

(٣٩) خرج الامام الغزالى فى حالة الشك هذه « بنور قذفه الله فى قلبه » على النحو الذى ذكره فى كتابه « المنقذ من الضلال » فارجع اليه •

هذه الأوثان يحلم بالتخلص منها وان يكن فى صعوبة ؟ يبدو أن بعض الباحثين يذهب الى ذلك ، وفى تقديرى بوجه عام أن فرنسيس بيكون قد وصف لنا عقبات يصعب التخلص من بعضها ، ويستحيل التخلص من بعضها الآخر ، وبخاصة ما يسميه أوثـــان النوع لأن التخلص منها يعنى التخلص من خصائص النوع ذاته وهذه ظاهرة الاســـتحالة •

تلك احتمالات وعقبات يطرحها العقل ، ومجرد طرحها ينزع الثقة من العقل (٤٠) ويضعنا فى حالة شك مطلق ، شك فى ذاتنا ، وفى وجود الاشياء من حولنا قياسا على حالة الحلم •

وهذه الشبهة التى ذكرها الامام الغزالى رددها بعـــد ذلك أعلام الفلسفة النقدية ابتداء من ديكارت الى هيوم ، الى كانط ، الى برتراندرسل ، الى كثيرين غيرهم •

وبهذا أجبنا على السؤال الأول : كيف دخل فلاسفة الشك فى شكهم وعلينا أن نجيب على السؤال الثانى : هل يمكنهم أن يتوقفوا أمام هذا الشك فلا يتجاوزونه ؟

نقول : هذا مستحيل من الناحية العملية •

لأن معنى هذا عمليا أن الواحد منهم لا يتحرك من مضـــجعه لأنه فى شك مطلق من كل شىء حوله ، معناه أنه لا يتعامل مع أهله ، ولا يتعامل مع البيئة الطبيعية أو الاجتماعية ، ولا يتعامل مع مشاعره الشخصية ، ولا يتعامل مع طعامه ولا يتعامل مع شرابه ، ولا يتعامل مع ملبسه ، ولا يتعامل مع أسرته ، ولا يتعامل مع جامعته ، •• وهلم جـــرا •

ايتونى بفيلسوف واحد من فلاسفة الشك فعل ذلك ، •• ؟ لا يوجد •

اذن فانه لا يمكن لفيلسوف — أو انسان — أن يقف عند هذا الشك الذى طرحته الفلسفة اللاأدرية •

انه اذا كان قبل « لعقل الانسان » بتحصيل « العلم » الذى هو « الاعتماد الجازم المطابق للواقع » أو الذى هو الصفة التى توجب لمحلها تمييزا بين الأمور لا يحتمل النقيض بوجه من الوجوه •• ، كما تبين لنا فى نقد نظرية المتكلمين فى المعرفة (٤١)

فان الأمر الذى لا شك فيه أيضا أنه لا قبل « للانسان » بالاستمرار فى حضيض الشك على أى وجه من الوجوه •

وغاية ما ذكرناه فى نقد نظرية المتكلمين فى المعرفة هو أن العقل الانسانى وان كان من المستحيل عليه تحصيل اليقين •• ما دامت الاحتمالات العقلية تتوارد عليه فى كل قضية يظن فيها أنه وصل الى حد الجزم ، الا أن هذه الاحتمالات ليس من شأنها أن تمنعه من تحصيل « الظن » وفى بعض الحالات « غالب الظن » (٤١) •

أما الشك وما دونه مما يهبط الى قاع الجهل المركب ، فهو ما يمكن للعقل البشرى أن يتعالى عليه بجهود أيسر من تلك التى يبذلها اليقينيون ، وهى جهود جبارة فى تقدير كل منصف ، تستنفد من الطاقة ما كان يستحق أن يبذل لو أنها تصل بالعقل الى ما كان يظن أنها تصل اليه من اليقين •

ان أصحاب اليقين عن طريق العقل النظرى هم الذين عرضوا قضية المعرفة للخطر •

---

(٤٠) أنظر كتابنا الاسس المنهجية لبناء العقيدة الاسلامية .
(٤١) هذا هو أيضا مذهب الاكاديمية الجديدة فى الفلسفة الحديثة التى تأخذ بمبدأ (الاحتمال والترجيح أسس الفلسفة ٢٣٣ .

انهم يقذفون بالعقل من حالق (٤٢) اذ يصرون عــلى قدرته على ما ليس يقدر عليــه •

انهم أشبه بسباح ماهر يصر على أن طفله من نسبه لأنــه قادر على اجتياز المحيط سباحة ، فاذا هو يخسر طفله ، كما يخسر قضية اجتياز المحيط •

انهم فى تقديرى يفعلون فعل هامان اذ بنى صرحا يبدأ منه الصعود الى الله • بينما الصعود الى الله يبدأ من نقطة أقرب الينا من حبل الوريد •

نحن نرى أن الخروج من هذا الشك أيسر كثيرا ممــا احتمله ديكارت من محاولات يائسة لوضع الحقيقة الأولى التى لا يمكــن الشــك فيها :

— « وجود الأنــا المفكر » — فى ضمان الله ••• وهو أوسع كثيرا مما قدر للغزالى أن يحظى به من « النور الذى قذفه الله فى القلب » يعيد لــه به الثقــة فى العلم ، والاطمئنان الى اليقين •

ذلك هو ما يمكن أن نسميه « الضرورة العملية » التى اعترف بها الشكاك أنفسهم والتى نزعم أن الأسلام اعتمد عليها فى وضع بداية الطريق الى المعرفة •

وسنرى فيما يأتى خروج اللاأدريين من شكهم تحت لــواء الضرورة العملية باعتبار أنها نقطة الضوء التى ثقبت حجاب الشك المظلم لتدل على ما وراءه من امكانات اليقين •

لقد كان الأبيقوريون اذ يقصرون العلم على نوع واحد ، يرون أن ذلك النوع هو ما يصدر عن العقل العملى لا العقل النظرى لأن

---

(٤٢) الحالق الجبل المرتفع كذا فى القاموس المحيط .

ما يستحق اسم العلم فى نظـرهم ليس ما يؤدى الى اليقـين ـ النظـرى ـ بل ما يؤدى الى سعادة الانسان فى حياته) • (٤٣)

ويقول هانزريشنباخ :

(أدرك كارنيادس فى القرن الثانى قبل الميلاد أن الاستنباط لا يمكنه تقديم المعرفة اليقينية لأنه يقتصر على استخلاص نتائج من مقدمات معطاة ولا يستطيع اثبات صحة المقدمات •

كما أدرك أنـه لا ضرورة للمعرفة المطلقـة من أجـل توجيه الانسان فى حياته اليومية وأن الرأى القائم على أساس متين يكفى أساسا للسلوك) • (٤٤)

(وكتب سكتوس امبيريكوس (١٥٠ ميلادية) بحثا جامعـا لنظريات الشكاك يحدثنا فيه عن أسلافه القدامى فى هذا المذهب ، ولا يدع مجالا للارتياب فى امكان الفعل الغرضى ••) • (٤٥)

ويقول أحد مورخى الفلسفة :

(••• هناك مسألة أخيرة يوضحها مذهب الشك أكثر من غيره من المذاهب •

وهى الفرق بين ادعاء صدق قضـية ادعاء نظريا ، والحكـم بصدقها استنادا الى باعث عملى •

فان حالة بسيطة من حالات الاستدلال عن طريق الشك توضح لنا أنه ما من قضية من القضايا النظرية الا وهى عرضة للشك ـ

(٤٣) المدخل الى الفلسفة لازنلد كولبة ص ٢٨٧ •
(٤٤) نشأة الفلسفة العلمية ص ٧٧ •
(٤٥) نشأة الفلسفة العلمية ص ٧٧ ـ ٧٨ •

مهما ذهبنا فى البحث عن أصولها ـ وأن العوامل التى تدفعنا الى تصديق أية قضية انما يجب البحث عنها فى حياتنا العملية • (٤٦)

ويقول الدكتور سليمان دنيا عن ديكارت :

(لقد قال ديكارت « انا متأكدون » عمليا من صـــدق بعض القضايا •• لكنا غير متاكدين نظريا ••) • (٤٧)

ويقول الدكتور عثمان أمين فى تصوير مذهب ديكارت :

(علينا أن نشك فى حقيقة الأشياء الحسية اذ ليس ثمـــة ما يفرق بين المنضدة التى أكتب عليها الآن والتى قدأراها وأنا فى المنام ••) • ولكن الفيلسوف انما سلم بالأشياء الواقعية خارج الذهن (••• استجابة لمطالب الحياة العمليـــة ، لا اقتنـــاعا بأســـلوب وحجج فلسفية) • (٤٨)

ويقول الدكتور عثمان أمين ـ أيضا ـ عن شـــك هيوم فى مقدمة مصحاوراته : (وحسبنا أن نقول أن شك هيوم فى أمر العلية من الناحية العقلية قد انتهى الى تبرير الاعتقاد بها من الناحية العملية) • (٤٩)

ويقول هيوم (•• يبـــدو يقينا أن الانســـان وان يكـــن فى اهتياج مزاجه عقب تفكير عنيف فى العديد من نقائض العقل •• قد ينبذ نبذا تاما كل اعتقاد ورأى فانه يستحيل عليه البقاء فى هـــذا الشك المطبق ، بل ويستحيل عليه أن يصرح به فى سلوكه ليضـــع

---

(٤٦) ازفلد كولبة المدخل الى الفلسفة ص ٢٨٦ •
(٤٧) مقال عن المعرفة ص ٣٤ •
(٤٨) مقدمات التأملات فى الفلسفة الاولى لديكارت ترجمة الدكتور عثمان أمين نشر مكتبة القاهرة الحديثة عام ١٩٦٥ م •
(٤٩) مقدمة محاورات فى الدين الطبيعى لهيوم ترجمة الدكتـــور محمد فتحى الشنيطى نشر مكتبة القاهرة الحديثة عام ١٩٦٥ م •

ساعات .. فالموضوعات الخارجية تضغط عليه ، والعواطف تلح عليه فتبدد تأمله الفلسفى الحزين ، بل ولن يكون فى مقدور أقصى عنف فى مزاجه الخاص أن يبقى وقتا ما على مظهر الشك اليائس ..)

ثم يقول : (.. وأيا كان المدى الذى يدفع اليه أى شخص مبادئه التأملية فى الشك فاننى أرى أنه يتحتم عليه أن يفعل ويعيش ويتحدث مثما يفعل غيره من الناس ، وليس ملزما أن يدلى بسبب لسلوكه هذا اللهم الا الضرورة المطلقة التى يخضع لها فى قيامه بهذه الأعمال) . (٥٠)

ويقول أيضا :

(ألا ان الطبيعة — عن ضرورة مطلقة لا تقاوم — قد هيأتنا لأن نحكم كما هيأتنا لنتنفس ونحس) . (٥١)

ويقول أزفلد كوليه عن كانط :

(ومن الممكن عند كانط أن تتلخص النظرية الميتافيزيقية من ادعائها اليقين من غير أن تفقد كثيرا من قيمتها ، وتكون فى هذه الحالة حلقة اتصال بين الفكرة النظرية والحياة العملية ، أما ما ينقصها من عنصر الضرورة أو اليقين من الناحية النظرية فيستعيض عنه بأنها تحتوى حقائق العلوم الجزئية) . (٥٢)

ويقول كانط :

(.. ويمكن أن نستعين بالاحتمال المشبه للحق وبالعقل السليم ، بطريقة نافعة ومشروعة — خارجة عن موضوع الميتا فيزيقا —

---

(٥٠) محاورات هيوم ص ١٨ ، ٢١ .
(٥١) فلسفة هيوم للدكتور فتحى الشنيطى ص ١٧٤ .
(٥٢) المدخل الى الفلسفة ص ٢٨٩ .

بحسب المبادىء المطلقة التى تستمد سلطتها دائما من ارتباطهـا بالناحية العملية) • (٥٢)

ويستبعد الدكتور سليمان دنيا أن يكون شك اللادريين شكا متساوى الطرفين ، ويستند فى ذلك الى استنباطات ، مؤداها أن الشك المتساوى الطرفين لا يمكن معه ممارسة الحياة العملية ، ولا شك أن اللاأدريين كانوا يمارسون حياتهم العملية ؛ فلا بد أنهم كانوا يأخذون بالارجحية • (٥٤)

ومن هنا كان التجريبيون فى الفلسفة الأوربية الحديثة على اختلاف مذاهبهم يرتضون المعرفة الترجيحية • (٥٥)

ويقول وليم جيمس :

(ان الشك نفسه قرار من ناحية عملية • وقد يفوتنا بالشك على الأقل تلك الخير الذى قد نجتنيه بالانحياز الى الجانب المنتصر •

على أن هناك ما هو أكثر من هذا فقد يكون محالا من ناحية عملية أن تميز بين الشك وبين السلب الحقيقى ، فاذا رفضت ألا أكون سفاكا للدماء لأنى أشك فى أنه ليس قتلا مشروعا ومبررا فانى مغر بالجريمة وشريك فى ارتكابها • واذا رفضت أن أفرغ المـاء من السفينة حينما أتى إليها وهى فى اليم ، لأنى أشـك فى ثمرة ذلك المجهود ، فانى بذلك عامل من عوامل اغراقها • واذا كنت على حافة جبل ورفضت أن أخاطر بقفزة فانى متجاهل ما أنا فيه من مخاطر • وكل من يلزم نفسـه بألا يكون سريع الايمـان بالله ، والواجب

---

(٥٣) مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلـة يمكن أن تصـير علما لكانت ترجمة د . نازلى اسماعيل نشر دار الكتاب العربى عام ١٩٦٨ م • ص ٢١٨ •

(٥٤) مقال فى المعرفة ص ١٣ •

(٥٥) أسس الفلسفة للدكتور توفيق الطويل ص ٢٧٩ •

الخلقى ، والحرية والخلود ، وبالاختيار ، فانه لا يمكن تمييزه عمن ينكره حقا ، والشك فى المسائل الأخلاقية صنو لانكارها ، وكل مالا يشهد لشىء فانه ولابد شاهد لضده ، وسواء أكنا منغمسين أم مبتعدين ، أو تحدثنا كما نشاء عن حكمة الشك ومزيته فانا مؤدون باختيارنا خدمة لهذا الجانب أو ذاك) • (٥٦)

ويقول (لابد لنا من العمل وليس لنا الخيار الا فى نـــوع النتائج أو مقدارها) • (٥٧)

وبهذا يتبين أننا أجبنا على السؤال الثالث : كيف خرج أصحاب الفلسفة اللادرية من أدريتهم ؟

خرجوا منه بأن فصلوا بين جانبين :

الجانب النظرى تركوه للشك يعيث فيه فسادا •

والجانب العملى ــ بحكم الضرورة العملية التى تقتضى منهم ممارسة الحياة ــ لم يسمحوا للشك بأن يتطرق اليه •

هكذا صرح فلاسفة الشك أنفسهم •

ذلك أن الانسان لا يمكن أن يستمر فى دائرة « اللاعمل » التى يقتضيها الشك ، أنه يخرج من هذه الدائرة أراد أو لم يرد ، بحكم الضرورة العملية ، يخرج من هذه الدائرة الى دائرة عمل هى من شأن الذين لا شك عندهم • أنه مضطر الى ذلك بحكم الضرورة •

اذا جاء خبر الى فيلسوف من فلاسفة الشك بأن مجموعة من اللصوص تنوى مهاجمة بيته فى هذه الليلة ؟ فماذا يكون الموقف فى هذه الحالة ؟

---

(٥٦) العقل والدين ص ٧٩ .
(٥٧) العقل والدين ص ٩٨ .

ان المتأكد من صدق هذا الخبر يعمل الآتى : يستعد بالسلاح أو الحراس •

والمتأكد من كذب هذا الخبر يعمل الآتى : يترك السلاح ويترك الحراس •

أما فيلسوف الشك غير المتأكد من صدق الخبر أو كذبه ، فانه يطالب بالدليل ، لكن الدليل لا يأتيه أو لا يقتنع هو به ، فما موقفه عندئذ ؟ انه من الناحية العملية اذا ترك نفسه للشك سوف يعمل عمل المتأكد من كذب الخبر ، أى يترك السلاح ويترك الحراس ، انه لا يقف بين بين ، لابد له من أن يخرج من دائرة ، « اللاعمل » التى يفرضها عليه شكه الى دائرة هى من شأن المتيقن •

أى أنه بحكم الضرورة أراد أو لم يرد يسلم نفسه لعمل ما •

وقد كان يجدر به أن يسلم نفسه للجانب الأحوط ، انه ما دام لا يستطيع أن يخلص لشكه من الناحية العملية ، وسوف ينحاز لعمل ما دون أن يستطيع تبرير هذا الانحياز من الناحية النظرية فعليه حينئذ أن يختار الجانب الأحوط جانب الاستعداد بالسلاح ، لمواجهة اللصوص •

ــ والخلاصة •• أن فلسفة الشك لا يمكن بحكم الضرورة العملية أن تجعل الفيلسوف اللاأدرى يتوقف عن العمل وانما هى تتركه بحكم هذه الضرورة ينحاز لعمل ما • أى أن فلسفة الشك تنتهى الى الايمان التسليمى بحكم الضرورة العملية •

والايمان التسليمى بمــاذا ؟

الايمان التسليمى بالجانب العملى فى حياة الانسان •

**

الفلسفة التجريبية بين « التجربة » و « الايمان التسليمى بحكم الضرورة العملية » :

يقصد بالفلسفة التجريبية : الاتجاه الفلسفي الذي يقيد الفكر فى طلبه للمعرفة بقيود التجربة ، ولا يذهب مذهب العقليين اليقينيين فى اعطاء العقل مقدرة مطلقة كما أنه لا يذهب مذهب اللاأدريين فى تجريد العقل من القدرة تجريدا مطلقا ، وانما يقرر أن البحث عن المعرفة مشروط بالتجربة ، ولا يسلم بشىء الا أن يكون خاضعا للتجربة ناتجا عنها .

وتعتبر العلوم التجريبية تطبيقا أمينا لهذه الفلسفة .

ومن هنا فسوف تجرى مناقشتنا لهذه الفلسفة من خلال وضع العلوم التجريبية وتهدف مناقشتنا الى بيان موقف الفلسفة التجريبية والعلوم التجريبية من « الإيمان التسليمي » : هل خضعت للإيمان التسليمي أم لم تخضع ؟

والسؤال الذي نوجهه الى أصحاب الاتجاه التجريبي هو : أنتم لا تسلمون بشىء الا اذا ثبت عن طريق التجربة فهل فعلتم ذلك حقا فى كل ما تسلمون به أم أنكم مضطرون ــ بحكم الضرورة العملية ــ الى التسليم بأمور لابد منها فى « العلم التجريبى » دون أن يمكنكم اثباتها بالتجربة ؟ فأنتم حينئذ تأخذونها على سبيل التسليم الايمانى ؟

ــ الجواب على ذلك : نعم ان « العلم التجريبى » ــ وهو أعظم ثمرة للفلسفة التجريبية ــ لا يمكن أن يقوم الا اذا حصل التسليم بأمور معينة تسليما أوليا .

يقول برترند راسل :

(ان المبادىء العامة اللازمة لتدعيم الاستدلالات العملية غير قابلة للبرهان بأى معنى مألوف ..

وهناك تطور تدريجى من « التوقع الحيـوانى » الى أرقى قوانين الفيزياء الكمية ...

اذ تقع للحيوان فى خبرته ــ على سـبيل المثال ــ رائحـة بعينها ، فيتوقع أن يكون الطعام صالحا للأكل ، فاذا كان مـن المعتاد أن يخطىء توقعه كان لابد أن يموت ..

ويؤدى التطور والتكيف بالبيئة الى أن تكـون التوقعات فى أغلب الأحوال صائبة أكثر منها خاطئة ، بالرغم مـن أن التوقعات تتجاوز تطاق كل ما يمكن البرهنة عليه منطقيا) .

قد تكون هذه من الناحية المنطقية كما يقول رسل :

(حجة واهية اذا ما اتخذناها ضد الشك الديكارتى) لكن نزولا منه ومنا على حكم الضرورة العملية يردف ذلك بقوله :

(لا أعتقد من الممكن أن ننتقل خطوة واحدة اذا نحن بدأنا من الشك ، فعلينا اذن أن نبدأ من تسليم عريض بكل ما يبدو أنه معرفة ، أيا ما كان ، وأنه ليس ثمة سبب معين لرفضه ..) .

ثم يقول (ولنلاحظ أنه لكى تؤدى المسلمات التى نحن بصددها وظيفتها ليس من الضرورى أن تكون يقينية .. فهى من هـذه الناحية تختلف اختلافا بالغ العمق عن ذلك النوع من المبادىء التى كان يسعى اليها الفلاسفة المثاليون ، لأن أنصار هذه المبادىء قد زعموا أنها تتصف بدرجة من اليقين أكبر من الدرجة التى تتصف بها معظم المعرفة التجريبية) . ثم يذكر رسل مسلماته « خمس

مسلمات » ذكرناها فى موضع آخر (٥٨) ــ وهنا لاتنقطع الشكوك الا بحكم الضرورة العملية •

والضرورة العملية هى التى تـ رغمنا على التسليم بما يقـع فى خبرتنا مباشرة فبالرغم من أن البراهين العلمية تبين لنا ــ كمـا يقول برترند رسل (أن ما يقع فى خبرتنا مباشرة لا يمكن أن يكون هو الشىء الخارجى الذى تتناوله الفيزياء بالدراسة فان ما يقـع فى خبرتنا مباشرة هو ــ مع ذلك ــ الشىء الوحيد الذى يبرر لنـا أن نؤمن بعالم الفيزياء) • (٥٩)

ان الضرورة العملية هى التى جعلت علماء الـذرة يقررون وجود جزئياتها • فهى كما يقول فرينر يزنبرج لا وجود لها كأشياء مادية بسيطة (الا أن ــ تقديم مفهوم الذرة يمكننا من الصياغة السهلة للقوانين التى تحكم كل المعطيات الفيزيقية والكيمائية) • (٦١)

ويقول الدكتور جون كيمنى (نحن نعتقد بوجود أجسام أصغر من الذرة لا لأننا رأيناها بشكل مباشر أوغير مباشر ، ولكن لان افتراض وجودها يشكل أشهل فرضية يمكن لها تعليل الوقائع المباشرة)• (٦١)

ويقول أيضا عن تسليم العلـم الفيزيقى بمفاهيم مجـردة (ان تبرير وجود هذه المفاهيم يكمن فى فائدتها لتشكيل النظريات البسيطة) • (٦٢)

والضرورة العملية هى التى تجعل العلم التجريبى يتمسـك بالقوانين الاحصائية بالرغم من يقينه بأن الأفراد لا يخضعون لمـا

---

(٥٨) فلسفتى ص ٢٤٥ ــ ٢٤٧ ، وانظر كتاب عقائد العلم ص ٧٥ وما بعدها •

(٥٩) فلسفتى كيف تطورت ص ١٢٦ •

(٦٠) المشاكل الفلسفية للعلوم النووية ص ٥٦ ــ ٥٧ •

(٦١) الفيلسوف والعلم ص ١٤٧ •

(٦٢) المصدر السابق ٢١٠ •

يخضع له المجموع • يقول هرمان راندال فى كتابه (تكوين العقل الحديث) :

(ان مثل هذه القواعد الاحصائية تجعل التنبؤ والتحقق ممكنا ، تحت شروط الملاحظة ، لكنها تتعلق بمجموعة لا بأفراد ، وهى — أى القوانين الاحصائية تحقق فائدتها من الناحية العملية) •

والضرورة العملية هى التى جعلت العلم يأخذ بتفسيرين متعارضين لظاهرة الضوء لأن كلا منهما يثبت صحته فى مجال من مجالات الظاهرة •

والضرورة العملية هى التى تلجئنا الى الأخذ بنتائج الفيزياء الحديثة على وجه العموم ، يقول برتراند راسل : (أصبح ما تقوله الفيزياء الحديثة مختلطا كل الاختلاط ، غير أننا مضطرون الى تصديق ما تقوله والا جلبنا على أنفسنا الهلاك) •

ان الضرورة العملية هى التى دعت الى افتراض قانون بقاء الطاقة :

يقول الدكتور هرمان راندال عن هذا القانون وبعض القوانين الأخرى (انما هى افتراضات •• ولكنها ضرورية للعلم) • (٦٣)

والضرورة العملية هى التى جعلت برتراند رسل (يؤمن) بما يسميه « الأحداث » كنسيج محايد للعقل والمادة يقول (اذ لو لم نسلم بهذه الأحداث لانهارت كل الأسس العلمية التى يمكن بها تبرير اعتقادنا فى وجود الموضوعات الفيزيقية واستمرارها كما تنهار أيضا امكانية تبرير الفيزياء) • (٦٤)

---

(٦٣) تكوين العقل الحديث جـ ٢ ص ١٢٧ •
(٦٤) فلسفة برترند راسل للدكتور محمد مهران ص ٩٩ — ١٠٣ •

ويسلم فتجنشتين بما يسميه « الأشياء » باعتبار أن هذا التسليم ضرورة علمية يقصد بها انقاذ هيكل القضايا من الوقوع فى حلقة مفرغة ونفقد من ثم ما يبرر الحكم بصدق قضية ما أو كذبها . (٦٥)

ويقول الدكتور ليونيل روبى :

(ان خطأ التعميم لا يلزمنا بأن نلوذ الى خطأ مضاد له الا وهو رفض التعميم كلية ..

ان التعميمات خطيرة ولكن لابد من التعميم ...
لأن التعميمات موجهات لاغنى عنها ...

فليس ثمة فائدة تعود على من معرفتى أن المادة تجمدت فى درجة ٣٢ فهرنهيت بالأمس الا اذا استخدمت هذه المعرفة كتحذير يترتب عليه أن أضع جهاز مقاومة التجمد فى دفاية سسيارتى قبل حلول الشتاء ..) . (٦٦)

ويقول الدكتور جون كيمنى :

(ان العالم يبحث عن قوانين الطبيعة ، لأن بحثه يكون عقيما لو لم تكن ثمة قوانين طبيعية ، اذن فالافتراض الأساسى فى العلم برمته هو أن هذه القوانين موجودة بالفعل) . (٦٧)

ان القول بأن « الطبيعة تسير وفقا لقوانين » هو عقيدة لا يمكن للعلم أن يباشر عمله بدونها ، وهو فى نفس الوقت لايمكنه اثباتها تجريبيا .

أما أنه لا يمكن للعلم أن يباشر عمله بغير هذه العقيدة ، فذلك

(٦٥) لودفيج فنجشتين للدكتور عزمى اسلام ص ١٣٠ .
(٦٦) فن الاقناع ص ٣٧٩ .
(٦٧) الفيلسوف والعلم ص ٦٩ .

واضح لأن العالم التجريبي لا يكون لبحثه معنى اذا افترض أن الطبيعة تتحرك حركة عشوائية لا يمكن توقعها أو التنبؤ بها •

وأما أن هذا المبدأ « الطبيعة تسير وفقا لقوانين » لا يمكن اثباته تجريبيا فذلك يحتاج الى شيء من التوضيح ، فنقول : لأن اثبات هذا المبدأ تجريبيا يقتضى اجراء البحـوث التجريبية عـلى « عينـات » مختلفة تمثل مختلف الأماكن ومختلف الأزمان فى هذه الطبيعة ، فلابد للباحث اذن أن يأتي بعينات من كل جزء من أجـزاء الطبيعة ، فلا يكتفى بعينات من الأرض ، لأن الأرض ما هى الا ذرة رمل فى صحراء عظمى بالنسبة للطبيعة ، ولايكتفى بعينـات من المجموعة الشمسية التى نعيش فيها ، ولا يكتفى بالمجرة التى تنتمى اليها مجموعتنا الشمسية لأن هناك البلايين من مثل هذه المجرة فى الطبيعة ، كذلك لا يصح أن يكتفى بأخذ عينات تمثل مرحلة محدودة من المراحل الزمنية التى تمر بها هذه الطبيعة ، بل لابد من أن يذهب فى الماضى السحيق ليأتى بعينات من بلايين السنين التى مضت ، ولابد أيضا من أن يذهب فى المستقبل الى بلايين السنين المحتملة ••• ذلك كله لكى تتحقق التجربة العلمية التى تسـمح لـه بأن يقول « الطبيعة تسير وفقا لقوانين » ، وأن يكون قوله هذا مبنيا على تجربة علمية صحيحة ، فهل هناك عالم فعل ذلك أو يمكنه أن يفعل ذلك ؟

ـ الجواب كلا بالتأكيد •

ثم نتساءل مرة أخرى : فهل يمكن للعلم التجريبى أن يستغنى عن هذا المبدأ طالما لم تتوفر له شروط التجربة ؟

ـ الجواب : كلا بالتأكيد لأنه اذا استغنى عنه انهار البنـاء العلمى التجريبى من أساسه •

معنى هذا اذن أن العلم التجريبى بحكم الضرورة العمليـة ينتهى إلى الدخول فى الايمان التسليمى •

الايمان التسليمى بمـــاذا ؟

الايمان التسليمى بمبدأ « الطبيعة تسير وفقا لقوانين » .

وبعض المبادىء التى لا مجال للافاضة فى شرحها هنا .

ولماذا يسلم بهـــا العلم ؟

لالشىء الا « الضرورة العمليـــة » .

يقول الأستاذ ليونيل روبى :

(ثمة اعتبارات تضطر العلمـــاء الى الاكتفاء بمـــا هو دون مجموعة الشروط التى تمثل السبب) (٦٨) .

يقول هانز ريشنباخ :

(يجمع العلم التجريبى بين المنهج الرياضى ، ومنهج الملاحظة ، ونتائجها لاتعد ذات يقين مطلق بل ذات درجة عاليـــة من الاحتمال .

ويمكن الاعتماد عليهـــا بالنسبة الى جميع الأغراض العملية بقدر ركاف (٦٨) .)

ويقول الدكتور هـ . مترام .

(أن العلم كله قائم على نتائج ملاحظة الحواس أو البست ... ومع أنه لم يقم لدينا الدليل لاعتقادنا بأن هذه المادة العلمية ترقى كثيرا عن مسوخ مشوهة من الحقيقة ...

فان هذا النسيج العجيب أعطانا حين استخدم فى مجالات التطبيق

---

(٦٨) فن الاقناع ص ٣٥٤ .
(٦٩) نشأة الفلسفة العلمية ص ٣٨ ــ ٣٩ .

العلمى : العقاقير القاضية على الأمراض ، والمفرقعات شديدة الانفجار ، والطيران فى أجواز الفضاء ، والتخاطب عبر البحار (٧٠)٠

* * *

الخلاصة : ـــ

أن الاتجاهات الفكرية البشرية : مهما وضعت من شروط للتوصل الى المعرفة فانها تتنازل عن شروهها هذه فى الأسس التى تقوم عليها ، وتؤمن بهذه الأسس ايمانا تسليميا مضطرة الى ذلك بحكم الضرورة العملية ٠

لقد فعلت ذلك الفلسفة العقلية اليقينية : شددت فى الحصول على الأدلة العقلية ، لكنها بالنسبة لأصل هذه الادلة وهو العقل آمنت به ايمانا تسليميا أوليا ، خاضعة فى ذلك لحكم الضرورة العملية ٠

وفعلت ذلك الفلسفة اللاأدرية : شددت فى انكارها للأدلة العقلية وفقدت الثقة فى الاساس الذى تقوم عليه ، لكنها اضطرت بعد ذلك الى الأخذ « بالجانب العملى » وآمنت به ايمانا تسليميا أوليا خاضعة فى ذلك لحكم الضرورة العملية ٠

وفعلت ذلك الفلسفة التجريبية : شددت فى اشتراط التجربة ٠ لكنها اضطرت بعد ذلك الى الأخذ ببعض المبادىء التى تقوم عليها التجربة ، دون أن تثبت هذه المبادىء تجريبيا ٠ وآمنت بهذه المبادىء ، ومنها على سبيل المثال لا الحصر : مبدا سير الطبيعة وفقا لقوانين ، ايمانا تسليميا خاضعا فى ذلك لحكم الضرورة العملية ٠

* * *

وعلينا بعد ذلك أن ننتقل الى « العقيدة الدينية » لنبين كيف

---

(٧٠) الاساس الجسمانى للشخصية للدكتور هـ . مترام ص ١٨١ ٠

يمكن أن تقوم على الايمان التسليمى « بالله سبحانه وتعالى ورسله »
بحكم الضرورة العملية .

وسنبين ذلك فى العقيدة الدينية بوجه عام (٧١) .

أما بيان ذلك فى العقيدة الاسلامية بوجه خاص فقد ذكرناه فى
كتابنا « مداخل الى العقيدة الا للامية » .

الضرورة العملية فى مجال الاعتقاد الدينى :

أنه اذا كان القول بالاحداث عند رسل كنسيج محايد للعقل
والمادة ضرورة عملية (٧٢) ...

واذا كان القول بالأشيساء عند فنجنشتين ضرورة منطقية عملية
ـ أيضا (٧٣) ...

واذا كانت القوانين الطبيعية إنما تحقق مشروعيتها من الناحية
العملية (٧٤) ...

فانه يصبح السير وراء الضرورة العملية لازما اذا قادتنا
هذه الضرورة خطوة أخرى بعد التسليم بالأحداث أو بالاشياء
أو بالقوانين . أى إذا قادتنا إلى علة هذه الأحداث والقوانين
العلة التى لا تحتاج لعله وراءها ..

أى الى الاستدلال على وجود الله ..

---

(٧١) أما بيان ذلك فى العقيدة الاسلامية بوجه خاص فقد ذكرناه
فى كتابنا « مداخل الى العقيدة الاسلامية » .
(٧٢) فلسفة برتراندراسل ص ٩٦ .
(٧٣) فلسفة فنجنشتين ص ١٣٠ .
(٧٤) الفيلسوف والعلم ص ١٦٨ . والعلم والظواهر الخارقة
ص ١٧ .

وهنـــا يحق لنـــا أن نعلن أن الضرورة العملية هي الطريق الى معرفة الله • وفيما يأتى بيان ذلك :

أن الضرورة العملية هي التي تتجاوز الشك فى طريق الوصول الى معرفة الله •

قرر ذلك أصـــحاب المذاب غير اليقينية فى الفلسفة ••

بعد أن يتحدث أحد مؤرخى الفلسفة عن مذهب الشك عنـــ سكتوس أمبريقوس آخر الشـــكاك اليونانيين عن مقدماته العـــامة يقول : (اذا أخذنا بهذه المقدمة العـــامة لم يعد من العسير التنبؤ بالموقف الذي سيتخذه سكتوس ازاء الله • والواقع أن موقفه لاينفى الدين ولاينفى الألوهية ، ولكنه ضرب من اللاأدرية النظرية • وفى مجال العمل نراه على استعداد للتسليم بأن الشاك يستطيع أن يؤمن بوجود الله وأن يشـــارك فى العبـــادة الدينية دون أن ينطوى موقفه على أى تناقض ، وهذا التسليم قد أثلج صـــــدور أصـــحاب المذهب الايمانى من المحدثين •• أمثال شارون وهويت •• الذين أرادوا أن يجمعوا بين مذهب الشك على المستوى النظرى وبين الايمـــان العملى بالله • (٧٥) •

وهاهو بســـكال •• الفيلســـوف الفرنسي المتوفى ١٦٦٢ م • يقرر أن الانســـان أن كان لا يستطيع أن يتأكد من صحة معتقداته •• (لايستطيع الاستسلام للشك ، لأن عليه أن يتصرف بحزم فى المسائل العملية ، بل حتى فى المسائل الحميمة : كالخلود الانسانى ، والخير الأسمى ، والعلاقة بين الروح والجسد ، اذ لا وجود لاى اتفاق بين المدارس (٧٦) الفلسفية •

يقول بسكال : (أن خلود النفس من الاهمية بحيث لا يخلـــ

---

(٧٥) الله فى الفلسفة الحديثة لجيمس كولينز ص ٥٣ ط ١٩٧٣م•
(٧٦) المصدر السابق ص ٧٦٤ •

عديم المبالاة بالاضافة اليه الا من فقد شعوره •) •

ويقول : (فلنذكر الملحد بالموت وبالأبدية •

ماذا لديه من القول عنهما ؟ هل يقول : انه لا يبالى ؟ أليس منتهى الحماقة ونحن نعنى أكبر العناية بصغائر الأمور ألا تثير اهتمامنا بالمسألة الكبرى التى يتوقف عليها النعيم الأبدى أو الشقاء الأبدى •

هل يقول ان العقل يجد أن الدين غير مفهوم •

فليكن ، ولكن كيف نستنتج من هذا أن الدين ليس حقا ؟

لنفرض أن الغموض متساو من جهة اثبات الدين ومن جهة نفيه يبقى أن الاختيار بينهما واجب ، ولنلاحظ أن عدم الاختيار هو فى الحقيقة اختيار للنفى ، من حيث أننا نحيا كما لولم يكن الله موجودا ولم تكن النفس خالدة ، وهو اختيار الجهة الأشد خطرا من حيث أنه استهداف للعذاب الأبدى (٧٧) •

وقد ناقش باركلى أصول الرياضيات والعلم الطبيعى ، وذهب الى أن المبـــادىء •• الرياضية والطبيعية (العدد ــ المقدار ــ اللامتناهى الزمان ــ المكان العلة) • غير معقولة ، ومن ثم لم تكن الرياضيات والعلم الطبيعى علوما • وانما هى فنون أوصناعات مفيدة فى العمل •

ومن هنا (أفاد باركلى سلاحا يطعن به الملحدين ، ويؤيــد الدين) :

لأنه اذا كان العلماء يقبلون المبادىء النظرية وهى غير معقولة، فبأى حق يهاجمون العقائد الدينية ؟ واذا كان يقبلون المبـادىء

---

(٧٧) انظر الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص ٩٢ ، ٩٣ والله فى الفلسفة الحديثة لكولينز .

النظرية لمرماها العملى فلم لايقبلون العقائد لنفس الغرض ؟) (٧٨)٠

وهذا هيوم اذ يعرض شكه « العقلى »فى الحجج التى يصطنعها (العقل) لا ثبات وجود الله يعرض فى نفس الوقت حججه العملية للاعتقاد ٠

يرى هيوم أن الحجة المستمدة من النظام فى الطبيعة — وهى أقوى حجج المذهب الالهى — لاتقوم على أسس موضوعية مفحمة ومع ذلك فان عواطفنا ودوافعنا العملية ترغمنا بقوة على التصديق بوجود الله حتى لو كان التحليل الفلسفى يؤكد لنا افتقادنا الى وسائل الارتقاء الى معرفة عنه تتسم بيقين برهانى ، وترجع ضرورة الاعتقاد فى الله الى هذا الميل الذاتى فى طبيعتنا أكثر من رجوعها الى طابع القهر الذى تنطوى عليه بنية النظام الكونى والتدبير الباطن الذى يكشف عنه العقل (٧٩) ٠

ويقول شلر فى رده على أعداء الدين : —

أن فروض الدين كفروض العلم ٠

العالم يسلك كما لو كان فرضه صحيحا انتظارا لتحقيقة ٠

والمؤمن لم يفعل أكثر من ذلك ، اذ يسلم بفروضه وينتظر نتائجها العملية وكل الخلاف بين العالم والمؤمن هو أن تحقيق الغرض العلمى يتم فى وقت أقصر من تحقيق الغرض الدينى (٨٠) ٠

ويرى وليم جيمس أنه :

---

(٧٦) الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص ١٦٠ ، ١٦١ ط ١٩٥٧م٠ ص ٤٧٠ ٠

(٧٩) الله فى الفلسفة الحديثة لكولينز ص ١٧٢ ٠

(٨٠) وليم جيمس للدكتور محمود زيدان ص ٢٥٤ ج ١ ١٩٥٨م٠

اذا كان الملحد يخشى الوقوع فى « اعتقاد » لم يقم عليه دليل يقيني قطعي ..

فان عليه أن يخشى أمرا أشد بطشا وأشد تنكيلا : هو الوقوع فى عصيان إله لم يقم على نفيه دليل يقينيقطعى (٨١) ... ويقول الآمن

أن أعاظم رجال المذهب التجريبى هنا ليسوا تجريبين الا من ناحية نظرية فحسب .

فاذا ماتركوا لغرائزهم فانهم يعتقدون ويتيقذون كما يفعل البابا نفسه (٨٢) .

ويقول وليم جيمس :

وأما المذهب المادى ، ومذهب ... ت فلا يمكن أن يحوزا قبولا عاما ... لأنهما يحلان المشكلة حلا لاتتقبله الدائرة العملية من طبائعنا ولاتستريح اليه طبائعنا الارادية ، وقوانا الفعالة ، وهى التى تقف دائما منتظرة بفارغ الصبر ... وتنادى قائلة « ماذا أفعل » ؟

فتجيب اللاأدرية قائلة « لا أدرى » .

ويقول المذهب المادى « تجاوبى مع الذرات ومع اصطدام بعضها ببعض » . ياله من فشل وخيبة .

انها اجابة تؤدى الى فقدان العملية العقلية حرارتها . وبذا يعجز الجزء الوسط — يقصد الادراك — عن أن يشغل الطرف — يقصد رد الفعل العملى — .. وتنحل الدائرة قبل وصولها الى الهدف ،

---

(٨١) انظر الدين والعقل ص ٢٠ ، ٢١ ويمكن هنا الاستشهاد بالآيات التى توضح لنا ان الله هو الاحق بان نخشاه .

(٨٢) العقل والدين ص ١٦ .

وتترك القوى الفعالة وحدها من غير موضوع مناسب لهـا تفرغ فيه قواها .

وتكون النتيجة اما هزال ومرض وموت ، واما أن تبقى الآلـة العقليـة كلها فى شبه نوع من الحمى ، بسبب التشنجات المقهورة ، والاثارات ــ المكبوتة حتى يأتى حل مناسب يوجد منفذا عاديـا لتلك التيارات النفسية المكبوتة ..

ومذهب التأليه هو أقرب الحلول الى العقل ، والى الناحيـة العملية فليس هناك من طبائعنا وقوانـا الفعالة مالا يتأثر أو يخضع له وليس هناك انفعـال لا يثار طبيعيـا ــ بحسـب أصله ــ منه . (٨٣) .

ويقول وليم جيمس :

(ليس برهان باسكال بالضعيف أو عديم الجدوى ولكنه برهان مفحم) (٨٤) .

ويقول الدكتور محمود جب الله بعد أن يعرض نصـا لوليم جيمس فى ارادة الاعتقاد : فالحياد التام أو الشك فى كل الأمور الحيوية للانسان ، ومنها العقائد الدينية محـال من ناحية عملية ، فالعقيدة الدينية ضرورة عملية ، وضرورة نفسية للفرد والجماعة . ويقول أيضـا :

فالعقيدة من ناحية نفسية حاجة مهيمنة وضرورة .

وانها لكذلك من ناحية عملية أيضا ، اذ أن العقائد تقدم نفسها لنا على الأقـل ــ كمـا يقـول وليم جيمس ــ كفروض يمكن أن

---

(٨٣) العقل والدين ص ٩٤ ــ ٩٥ .
(٨٤) السابق ١٣ .

تكون — صحيحة ، وهى من الفروض المهمة التى لايمكن تجاهلهــا والتى تتصــل اتصــالا وثيقــا بحياتنا العملية (٨٥) ٠

واذا كان المنهج العملى عنــد وليم جيمس — يعنى : بالمتميز والجزئى ، والفردى المحدد المتعين ، وماله فعالية وتأثير علينا ، ٠٠٠ فى مقابل المجرد والعام والساكن ٠ (٨٦) ٠٠٠

فهو يرى أن التجربة الدينية حقيقة خاضــعة للمنهج العملى ، العلمى ، اذ يتوفر لهــا خصائص التجربة الصادقة بصفة عامة ، اذ تقوم على حدس أصيل ولها آثار نافعــة ٠٠٠٠

وتتصــل بما تحت الشعور بظواهر معلومة ، وتتصــل أيضــا بالتجربة الفيزيقية ، مثل الاحساس عن بعد ، والتعاطف عن بعد والرؤيــا (٨٧) ٠

والتجربة الدنية لها — على اختلاف صورها — عنده خاصتان مشتركتان : احداهما القلق من الألم والشر ، والثانية الشعور بالنجاة من الالم أو الشر بفضل قوة عليا (٨٧) ٠

وهو يقرر أن هذه الحالة ليست مرضية لأن الحكم على الشجرة يكون بثمرتها ، وثمرة ٠٠ التجربة الدينية مجموعة فضائل مفيدة ٠

والمنهج العملى فى التجربة الدينية عنــد وليم جيمس هو اتجاه مؤداه تحويل النظر عن الأوليات والمبادىء الى الغايــات والنتائج ، فالخلاف بين الماديــة والروحية ممتنع على الحل عندما يدور حول المضى ، ويتساءل :

الله خلق العالم ؟ أم المادة قديمة ؟ ، أما بالنظر الى المستقبل

---

(٨٥) الحياة الوجدانية ص ٢٠٧ ، ٢٠٨ ٠
(٨٦) وليم جيمس للدكتور محمود زيدان ص ٨١ ٠
(٨٧) الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص ٤٥٥ ٠
(٨٨) الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص ٤٥٥ ٠

فان الأمر يصبح هاما وخطيرا ، والمادية هنا لاتكفل لنا منافعنا العليا فى حين أن ــ الايمان بالله يحقق أفضلية عملية كبرى ، اذ معناه أن العالم قد يهلك ولكن صلتنا بلله تنجينا (٨٩) ٠

أن وليم جيمس بهذا يحسم المناظرات الفلسفية بالأحتكام الى النتائج العملية ، أنه يرى أنه اذا لم ينتج فرق عملى بين قضيتين متقابلتين فالجدل فيهما عبث ٠٠ (٩٠) ٠

يقول أميل بوترو :

نشأت فى وقتنا الحاضر فلسفة للعلم وأخرى للدين يسيران فى طريقين متوازيين (٩١) ٠

ويقوم كل منهما على أساس من شروط الفعل الانسانى وإذا قابلنا بين هاتين الفلسفتين رأينا بينهما من التوافق مايبسر الجمع بينهما فى فلسفة واحدة نسميها فلسفة الفعل ٠٠

وبذلك تكون فلسفة الفعل كالجذع المشترك الذى يتفرع عنه العلم والدين وبه يفسر تمايزهما كما تفسر العلاقة بينهما ٠

وتسمح هذه الفلسفة بتصور العلاقة بين الدين والعلم بمعنى أعمق وأكثر روحانية مما عجزت عنه نظم أصحاب الفلسفة النظرية ٠

---

(٨٩) هذه فكرة الابتداء المنهجى فى الدخول الى العقيدة عن طريق التفكير فى الحياة الآخرة ، اليس هذا هو منهج الرسول صلى الله عليه وسلم ؟ الم يتجه الرسول فى منهجيته فى الدعوة الى المستقبل ؟ الى البعث ؟ الى النجاة الاخروية ؟ اكان له جدل فى ماضى الكون بقدر ماكان له من تبصير بمستقبله ؟؟

(٩٠) ومن هنا كانت جميع المسائل التى نهى الرسول صلى الله عليه وسلم عن الجدل فيها كالجدل فى القضاء والقدر ، وفى ذات الله.. نوعا من العبث .

(٩١) لا فى طريق مشترك كما يرى أصحاب الجمع بين العلم والدين ولا فى طريقين متضادين كما يرى القائلون بالتناقض بينهما ٠

فالعلم يقدم للانسان وسائل للفعل الخارجى ، فيتمكن بذلك أن يترجم ارادته الى حركات تهيئه أكثر فأكثر لفرض سلطانه على العالم المادى .

ولكن من الطبيعى أن يتساءل النشاط الانسانى وقد وهب هذه القوة عن مبدئه وغايته ، وهو بهذا السؤال انما يفتح باب الميدان الدينى ، فالدين هو الحكمة السامية التى تعين للانسان غاية جديرة بنشاطه وتمده بالقوة الباطنية الضرورية لطلب هذه الغاية طلبا فعالا مثمرا (٩٢) .

واذا كانت فلسفة الفعل هذه تبدو غامضة فيما تقصده بالفعل أو بالنشاط (٩٣) فاننا نتفادى هذا الغموض فيما تقدمه نحن مما سميناه « الضرورة العملية » ..

---

(٩٢) الدين والعلم ص ٢٣٠ — ٢٣١ .
(٩٣) انظر ذلك فى العلم والدين لاميل بوترو ص ٢٣٥ — ٢٣٦ فى ملاحظاته على « فلسفة الفعل » .

الفصل السادس

الفلسفة العلمية

[illegible]

[illegible]

من الحقائق المسلمة اليوم : أن المجتمع الاســلامى يمر بأزمة شديدة •

قد يذهب الكثيرون الى أنها أزمة « تقدم » ، ــ أى وليدة المجاهدة والتحرك نحو مستقبل افضل ــ وقد يشك البعض فى ذلك ، ولكنها عند الجميع « أزمة » حقيقية ، تحتاج الى معالجة وتبصره •

ولقد ذهبت الى غير رجعة الفلسفة القائلة بميكانيكية التقدم ، أو حتميته التلقائية ، وأصبح من المقرر علميا أن ايجابية الانسان ، ومساهمته الارادية عنصر اصيل فى التحرك نحو الأفضل •••

واذا كان المجتمع ــ أى مجتمع ــ يتكون من ثلاثة عناصر :

الانسان أولا ، ومعطياته المعنوية ثانيا ، ومعطياته المادية ثالثا ، فانه يمكننا أن نقول أن أزمة المجتمع الاسلامى المعاصر لا ترجع الى شىء من معطياته المعنوية ، أو المادية •

أنه يملك من المعطيات المعنوية ما أن تمسك به فلن يضل أبدأ « كتاب الله وسنة رسوله » •

ولقد أسهب الكاتبون فى بيان هذه الحقيقة ، كما أسهبوا ــ بما فيه الكفاية ــ فى الرد على المبشرين والمستشرقين الذين يشككون فى صلاحية الاسلام للتقدم فى العصر الحاضر ، وأثبتوا بما لا يدع مجالا لمستزيد أن الاسلام صالح لقيادة حركة التقدم فى كل زمان ومكان ، بل إنه هو وحده الصالح لهذه القيادة ، وأن تقدم الغرب ــ فى بعض نواحى الحياة ــ انما كان بأخذه ببعض القيم الاسلامية ، وأن تأخر الدول الاسلامية انما كان لاهمالها الأخذ بهذه القيم •

فى هذا المجال نعتقد أنه لا موضــع لزيادة الا بالايضـــاح والشرح •

أما من ناحية المعطيات المادية فان المجتمع الاسلامى المعاصر يملك ما أن أفلح فى استثماره فلن يخيب أمره أبدا •

(أ) ثروة من البشر تبلغ المئات من الملايين ••

(ب) ثروة زراعية هى اليوم — بحسب امكانياتها الدفينة — تمثل « مخزن الغذاء » للعالم •

(جـ) ثروة معدنية وبترولية يقوم عليها النشاط الصناعى والتكنولوجى فى العالم المتحضر والمتخلف على السواء •

(د) مواقع جغرافية واستراتيجية هى اخطر واهم المواقع على خريطة العالم المتحضر •

(و) رصيد من النقد الحر « العملة الصعبة » يمثل أخطر قوة نقدية فى لأقتصاد العالمى •

أنه بهذه المقاييس تتوفر له امكانيات مادية لم تتوفر لأمة فى التاريخ وبالرغم من ذلك — بالرغم من هذه المعطيات المعنوية والمادية — فان هذا المجتمع — المجتمع الأسلامى المعاصر — يرسف فى أغلال الجهل والفقر والمرض والعبودية والتخلف •

وهنا نرجع بالضرورة الى شخصية المسلم المسؤولة عن الأستفادة بهذه الامكانات لنتساءل عما أصابها •

وفى اعتقادى أن هناك آفة لحقت بهذه الشخصية •

ويصبح العلاج من ثم يتحتم أن يوجه اليها •

وفى هذا مصداق قوله تعالى : (إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم) •

وقوله صلى الله عليه وسلم : « ألا وأن الجسد مضغة اذا صلحت صلح الجسد كله واذا فسدت فسد الجسد كله ، ألا وهى القلب » •

وفى اعتقادى أن هذه الشخصية ــ لحسن الحظ ــ لا تزال غنية فياضة بالمشاعر القوية للاسلام : فرحا له أو غضبا من أجله •

ولكن ــ لسوء الحظ ــ فان سيل المشاعر ــ هذا الذى يتدفق كما يتدفق •• البترول من أرض المسلمين ، ــ يتوقف عند هذه المرحلة الفرح تارة والغضب تارة أخرى ، كما يتوقف جهدهم عند حد خروج البترول ، من ارضهم •

بعد ذلك يذهب كل شىء بددا •••

وهنا فلنرجع الى الشخصية الاسلامية مرة أخرى لنتساءل : اذا لم يكن العيب فى طاقتها الشعورية ، فمن أين يأتى ؟

فى رأينا أن الآفة الخطيرة التى أصابت الشخصية الاسلامية المعاصرة هى نوع من الشلل أصاب مكمن التفكير فيها •

وبدون مواربة هى نوع من « المرض العقلى » •

وبشىء من التحديد هى « فقدان النظرة العملية » •

ولكى أكون واضحاً فان ما أريده بالنظرة العملية شىء غير العمل • فمع أهمية العمل وضرورته القصوى ــ ومع الاعتراف بتقصيرنا الشديد فيه ــ الا أن جذر القضية يرجع إلى موضع الربط بين النظر والعمل•

العمل بلا نظر •••

والنظر الذى ليس من شانه أن يؤدى الى عمل ••• كلاهما ضلال أو دمار هذه هى القضية •

والنظر الذى ليس من شأنه أن يؤدى الى عمل ، هو ما ينطبق على التأمل العقلى المغلق على ذاته • ولا ينطبق على ما يمكن أن يطلق عليه فى العصر الحديث ، (العلم البحت) • فالعلم البحت من شأنه أن يؤدى الى عمل •

ومن هنا فان الجهود التى تبذل فى « العلم البحت » تسمح بها الفلسفة العملية التى ندعو اليها •

يقول اميل بيكار فى كتابه « العلم الحديث » •

« ان المنتشين بخمر العلم ، اولئك الحالمين الذين يبدون وكأنهم قد تاهوا فى تأملاتهم هم فى الواقع رجال عمليون على طريقتهم فقد يأتى التطبيق أحيانا بطريقة غير متوقعة » (١) •

ومع ذلك فقد أدرك العلماء ضرورة التخطيط لربط هـذا العلم البحت بالناحية التطبيقية وحذروا من التلقائية التى قد ينساق لهـا العاملون فى هذين المجالين :

يقول العالم الفيزيائى الشهير لويس دي برولى : (هنـاك سؤال هام عما اذا كان يجب بذل بعض الجهود فى سبيل الحفاظ على علاقة وثيقة العلم البحت والعلم التطبيقى :

ولتحاشى انفصـال قد يكون كارثة بالنسـبة للواحد كما هو للآخر ؟ ••)

ثم يجيب على هذا التساؤل فيقول :

(أن التعاون الوثيق بين العلم والتكنيات أمر مرغوب فيه الى أقصى الحدود • فمن المحتمل أن يتأخر أو حتى يتوقف التقدم الصناعى اذا لم يقدم له العلم البحت نتائج ابحاثه ، ولكن المنفعة متبادلة ، ويستطيع العلم البحت أن يجنى فائدة كبرى من وراء التطبيقـات العملية لأبحاثه •

أن أحد الأخطار الكبيرة التي تواجه العلم البحت هو أن ينطوى على نفسه) (١)

وهذه الأخطار لا تقتصر على التراجع أو الانحراف الذى تتعرض له مسيرة العلم ذاته ، ولكنها تنسحب أيضا الى الآثار المدمرة التي تترتب فى عالم الأخلاق والقيم .

غالبا ما قيل أنه ينبغى أن يحب المرء « الفن من اجل الفن » ؛ ولقد وجدنا من يعترض — بحق — بأن الفن يمكن أن يكون لا أخلاقيا ، وأن هذه الأخلاقية قد يكون لها أوخم العواقب ...

ومهما تكن هذه العواقب وخيمة فانها لا تعد شيئا بجانب تلك التى قد تنشأ عن استخدام سيء للعلم .. بحيث يصبح شعار « العلم من اجل العلم » بدورة موضعا للهجوم .

ﷺ * *

أن الحضارة الاسلامية انما ظهرت وتقدمت وارتقت ، بعبقريتها النابعة من الاسلام فى ادراكها « لموضع الربط بين النظر والعمل » .

* يقول بعض السلف : العلم يهتف بالعمل ، فان أجاب حل والا ارتحل (٣) .

* وعن عثمان وابن مسعود وأبى رضى الله عنهم أن رسـول الله ﷺ ، كان يقرئهم العشر فلا يجاوزونها الى عشر أخر حتى يتعلموا ما فيها من العمل (فيعلمنا القرآن والعمل جميعا) (٤) .

* وفى موطأ مالك رضى الله عنه : أنه بلغه أن عبد الله بن عمر

---

(١) الفيزياء والمكروفيزياء ص ٢٩ .
(٢) الفيزياء والميكروفيزياء ص ٢٩٨ .
(٣) اخلاق العلماء للشيخ محمد سليمان ، ط الازهر ص ٢٢٥ .
(٤) تفسير القرطبى ص ٣٩ جـ ١ .

رضى الله عنهما مكث فى سورة البقرة ثمانى سنين يتعلمها ، وذكر عبد الله عن أبيه رضى الله عنهما قال : تعلم عمر البقرة فى اثنتى عشرة سنة فلما ختمها نحر جزورا (١) .

ومن هذا الباب احاديث أخرى : كقوله ﷺ :

« المؤمن القوى خير وأحب الى الله من المؤمن الضعيف وفى كل خير ، احرص على ما ينفعك واستعن بالله ، ولا تفجر . وان أصابك شىء فلا تقل لو أنى فعلت كذا ، ولكن قل قدر الله وما شاء فعل فان لو تفتح عمل الشيطان » .

وقوله ﷺ : « اغتنم خمسا قبل خمس : شبابك قبل هرمك ، وصحتك قبل سقمك ، وغناك قبل فقرك ، وفراغك قبل شغلك ، وحياتك قبل موتك » .

* ويقول رسول الله ﷺ من حديث أبى هريرة رضى الله عنه :

« اللهم انى أعوذ بك من الأربع ، من علم لا ينفع ومن قلب لا يخشع ، ومن نفس لا تشبع ، ومن دعاء لا يسمع » ... .

ويقول ﷺ : (من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم ووفقه فيما يعمل حتى يستوجب الجنة ومن لم يعمل بما يعلم تاه فيما علم ولم يوفق فيما يعمل ، حتى يستوجب النار) (٢) .

وفى المنهج العملى يأتى قوله ﷺ :

« أيها الناس انكم منفرون ، فمن صلى بالناس فليخفف فان فيهم المريض والضعيف وذا الحاجة » . رواه البخارى بسنده عن أبى هريرة فى كتاب الغسل ..

---

(١) اخلاق العلماء ص ٢٢٧ .

(٢) اخرجه الترمذى وقال حسن صحيح ورواه الامام مسلم والبخارى .

وقوله ﷺ :

« أيعجز أحدكم أن يقرا ثلث القرآن ؟ قال فشــق ذلك عليهم وقالوا أينا يطيق ذلك فقال : الله الواحد الصمد ثلث القرآن .

رواه البخارى بسنده عن ابن مسعود فى كتاب فضائل القرآن .

وقوله ﷺ : « إياكم » والوصال ـ قالها مرتين .

قيل : انك تواصل .

قال : انى أبيت يطعمنى ربى ويسقين فاكلفوا من العمل بمــا تطيقون » . رواه البخارى بسنده عن أبى هريرة فى كتاب الصوم .

وعن خارجة بن زيد بن ثابت قال :

كان زيد اذا سئل عن شىء قال : هل وقع ؟ فان قالوا له لم يقع لم يخبرهم . وأن قالوا وقع أخبرهم .

وعن مسروق قال : كنت أمشى مع أبى بن كعب فقــال له رجل ـ يا عماه كذا وكذا فقال يا ابن أخى اكان هذا ؟ قال : لا ، قال فاعفنا حتى يكون (١) .

ويقول تعالى : (يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون؟ كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون) .

ويقول تعالى : (كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب..).

قال بعض المفسرين : معناه كونوا عاملين بما كنتم تعلمون الناس من الكتاب (٢) .

---

(١) نقلا عن اعلام الموقعين جـ ١ ص ٦١ .
(٢) تنبيه الغافلين للسمرقندى ص ٢ .

وقال بعض العلماء : اذا تعلم المؤمن العلم مقدار ما يحتاج اليه ينبغى أن يشتغل بالعمل به . ويترك العلم ..

وقال بعضهم ، اذا اشتغل بزيادة العلم ، فهو أفضل بعد أن لا يدخل النقص فى فرائضه (١) .

ويقرر الامام الغزالى (أن الأولى بأكثر الخلق الاشتغال بالعمل والاقتصار من العلم على القدر الذى يعرف به العمل ...) ، وهو يرى أن (من العمل العلم العملى أعنى ما يعرف به كيفيته) ، ويقرر أيضا أنه (لكون الصواب فى العمل لاكثر الخلق استقصاه النبى ﷺ تفصيلا وتأصيلا ، حتى علم الاستنجاء وكيفيته ولما آل الامر الى العلوم النظرية أجمل ولم يفصل ، ولم يذكر من صفات الله الا أنه ليس كمثله شىء وهو السميع البصير) (٢) .

الا أن الامام الغزالى بعد ذلك حاول أن يرفع من شرف العلم النظرى الى مرتبة أعلى من مرتبة العلم العملى لأن الرسول ﷺ (بعد اجمال العلم ذكر من تعظيمه وتشريفه وتقديمه على العمل ما لا يكاد يحصى) كقوله .. ﷺ ، « تفكر ساعة خير من عبادة ستين سنة » (٣) ، وكقوله .. ﷺ : «فضل العالم على العابد كفضل القمر ليلة البدر على سائر الكواكب » (٤) .

---

(٢) تنبيه الغافلين للسمرقندى ص ٢ .

(١) بستان العارفين ص ٣ .

(٢) ميزان العمل للغزالى ص ٢٢٧ وما بعدها ط ١٩٦٤ .

(٣) اخرجه البيهقى فى السنن بلفظ (تفكر ساعة خير من عبادة سبعين سنة . وفيه ابن بكير وهو ضعيف .

(٤) ذكره الامام السيوطى فى الجامع الصغير من رواية ابى الحلية عن معاذ ورمز له بالضعيف وذكر عقله من رواية الترمذى عن ابى امامة « فضل العالم على العابد كفضلى على ادناكم ، ان الله عز وجل وملائكته واهل السموات والارض حتى النملة فى جحرها وحتى الحوت ليصلون على معلم الناس الخير » ورمز له بالصحة ، وقد ذكره ايضا الامام البغوى فى الحسان فى مصابيح السنة عن ابى امامة عن الرسول صلى الله عليه وسلم .

وهو يرى ــ خلافا لما نراه ــ أن المقصود فى العلم المفضل هنا العلم النظرى لا العملى ، وذلك لأمرين (أحدهما أنه فضـــل العالم على العابد • والعابد هو الذى له العلم بالعبادة والا فهو عابث فاسق) •

وما دام الامر كذلك : أن العالم أفضل من العابد والعابد لديه العلم العملى فالذى فضله الرسول •• ﷺ •• هو العلم النظرى •

والثانى : أن العلم بالعمــل لا يكون أشرف من العمــل لان العلم العملى لا يراد لنفســه وانما يراد للعمــل وما يراد لغــيره يستحيل أن يكون أشرف منه) •

وما دام الامر كذلك : أن العلم العملى لا يكون اشرف من العمل فان الذى فضله الرسول على العمل هو العلم النظرى •

والذى أراه أن الوجهين اللذين ذكرهما الامام الغزالى لنفى أن يكون ــ المراد بالعلم الذى مدحه الرسول ﷺ العلم العملى غير سليمين :

أما الوجه الاول : ــ فلان ما لدى العابد لا يلزم أن يكون هو العلم العملى الذى يصلح له ولغــيره من الناس ، أو ما يصلح لعبادته التى تفرغ لها ولغيرها من شؤون الحياة العملية ، فهــو يكفيه من كل ذلك مختصر للعبادة يصلح لحاله لا يسمى به عالمــا عمليا ، وكلما شعر بنقص فيما يعلم عن عبادته ، تدعو اليه حــال جديدة لجأ الى صاحب العلم العملى الذى هو فوقه •

وأما الوجه الثانى : ــ فانه ليس كل ما يراد لغيره فهو دونه فى المرتبه على وجــه الاطــلاق ، والا اطرد الكلام فى القرآن ــ وحاشاه ــ لانه يراد لنجاة الانسان وسعادته فى الدنيا والآخرة •

والذى ارتضيته أن المقام فى الاسلام وفى توجيهات الرسول

هو مقام الدعوة الى العمل ، والى العلم العملى بمفهوم يشمل كل ما له صلة بالعمل ، ومن ذلك الاعتقادات التي لها صـلة بالعمل ، كالعلم بالآخرة والعلم بعلم الله ، وشموله للصغيرة والكبيرة والعلم بعصمة الرسل الى أمثال ذلك • أما العلم بزيادة الصفة على الذات أو عدم زيادتها عليها والعلم بخلق القرآن أو قدمه ، والعلم بكيفية التوفيق بين ما يشعر به الانسان من كونه مخيرا ••• فى حـالات من ناحية •••• وعلم الله وارادته وقضائه من ناحية اخرى ، كل هذا من العلوم التى لا صلة لها بالعمـل ، وهى من العلوم التى لاحظ الامام الغزالى بحق أنها مما أجمله الرسول ولم يدع الى التعمق فيه ، فهو ليس مما ينشغل بل الانسان •

والرسول ﷺ لم يكن يتوجه فى ذلك الى أكثر الناس فحسب كما ذكر الامام الغزالى ، اذ لو كان العلم النظرى المنبت عن العمل مما يحسن أن ينشغل بعض الناس به أو يحملوه لندب اليه قلة من الناس ، ولجعلـه فرض كفاية ، أو لجعله ممـا يتسـابق فيه المتسابقون كما فعل فى العبادة اذ فتح فيها الشارع الطريق الى منتهاه لمن يسبق اليه ، (قم الليل الا قليلا نصفه أو انقص منـه قليلا أو زد عليه ورتل القرآن ترتيلا ») ٢ — ٤ المزمل

(والسابقون السابقون أولئك المقربون) • ١٠ الواقعة •

ومهما يكن من أمر فقد ظل أمر المجتمع الاسلامى منذ ظهور الاسلام على استمساكه بقناة متينة تربط بين ما يعلم وما يعمل ، ثم أخذت الحضارة الاسلامية تتأثر تأثرا واضـحا بما نقلته عن الفلسفة الاغريقية ، فمن ثم تحطمت هذه القناة ، وأصبح العالم الاسلامى يتأمل لما لا يعمل ، ويعمل فيما لا يعلم ، وأخذت هـذه الحضارة تنتكس ، لتدخل فى أفول « النظرة العملية » •

وها هو يرصد حركة هذا التدهور فيلسوف اسلامى من فلاسفة القرن الرابع الهجرى ، أبو الحسن محمد بن يوسف العامرى — يقول فى كتابه « الاعلام بمناقب الاسلام » :

(أن فرقة من الفلاسفة ، وطائفة من الباطنية ، قد ادعوا أن المبرز فى العلوم لن يلزمه شىء من وظائف العبودية غير الهداية للخليقة . وأن العاقل منا ليس يلزمه اقتباس العلم ليتوصل به الى الاعمال الصالحة ، بل يلزمه ذلك ليسلم به عن وحشة الجهالة فانها فى ذاتها قبيحة مظلمة كما أن ضدها فى نفسه حسن ملذ .

ونحن نقول : أن كل من آثر لنفسه هذه العقيدة فقد ارتكب خطأ فاحشا فان العلم مبدأ للعمل ، والعمل تمام العلم ، ولا يرغب فى العلوم الفاضلة الا لاجل الاعمال الصالحة .

ولو جعل الله الجبلة البشرية مقصورة على تحصيل العلم دون تقويم العمل لكانت القوة العملية لما فضلا زائدا واما تبعا عارضا، ولو أنها كانت كذلك لما كان عدمها ليخل فى عمارة البلاد وسياسة العبـاد .

كلا : أن توهم هذا مما يؤدى الى تفويض الاعمال الصالحة بأسرها الى ذوى الجهل والغباوة ، ولو جعل الامر كذلك لوجدت الطبيعة الانسية عند اقامتها الاعمال الصالحة مستغنية عن العلوم الحقيقية) (١) .

ويقول الدكتور أحمد عبد الحميد غراب : فى تحقيقـه على كتاب العامرى المذكور :

كان فلاسفة الافلاطونية الجديدة يعظمون من شأن العقـل المجرد والعلم النظرى ، ويضعون ذلك فى مرتبة فوق العمل . ونجد

---

(١) (الاعلام بمناقب الاسلام) ط وزارة الثقافة عام ١٩٦٧ م ص ٧٨ ــ ٧٩ ، ويشير المحقق الى أن الفلسفة العملية فى عصر المؤلف التى كانت تقابل الفلسفة النظرية هى : علم الاخلاق ، وعلم تـدبير المنزل وعلم السياسة ، وبلغت الكارثة اوجهـا على يد الفلسفة الهيلينية ، وانتقلت الكارثة الى العالم الاسلامى ابتداء من عصر المأمون ، ثم بلغت اوجها كذلك بتسلطها على سياق الفكر الاسلامى على يد الفلاسـفة الاسلاميين المبهورين بما تيسر لهم من الفلسفة الهيلينية .

هذا الاتجاه عند أرسطو ، أنظر مثلا كتاب « الاخلاق » ونجده أيضا فى المجتمع الطبقى الذى أقامه أفلاطون فى جمهوريته • ويرى الجاحظ أن هذا اتجاه عام لدى اليونان اذ يقول عنهم :

(•• يرغبون فى العلم ويرغبون عن العمل ••)

ويقول المحقق أيضا : « من المعروف أن التأويل بلغ بالاسماعيلية درجة أسقطوا فيها الجانب العملى من الشريعة(٢)•

وفى اعتقادنا أن العلم العملى كان هو سر عبقرية العقلية الاسلامية ، وسر ازدهار الحضارة الاسلامية • ثم اتصلت هذه الحضارة بالفلسفة اليونانية والهيلينية فانتكست ، وأخذت تدخل فى ظلام ساد أوربا بسبب هذه الفلسفة ، بينما أخذت أوربا تخرج من ظلامها بما اقتبسته من « النظرة العملية » التى عثرت عليها فى الحضارة الاسلامية • ولعله من المناسب أن نقرر هنا أنه لم يكن مجرد صدفة أن حركة الترجمة فى الحضارة الاسلامية اتجهت أول ما اتجهت ـــ وطوال قرن بأكمله تقريبا هو القرن الثانى للهجرة ـــ الى ترجمة الطب ، والكيمياء ••• والهندسة من الفلسفة اليونانية، والتفسير الذى نكرره ونؤكده ونصر عليه ونلفت النظر اليه هو أنه لم يكن هناك سبب لذلك الا أن روح الاسلام ـــ ومن ثم روح الحضارة الاسلامية ـــ هى روح الفلسفة العملية ، أو النظرة العملية ، ومن هنا فان ما حدث بعد ذلك من اتجاه الى الفلسفة النظرية « التأملية » لم يكن يمثل تطورا عاديا • بقدر ما كان يمثل انحرافا فى مسيرة هذه الحضارة •

ولنستمع الى شهادة مؤرخ أوربى : يقول الدكتور هرمان راندال : (اتجه رجال القرون الوسطى الى المعرفة العلمية التى وجدوها فى مكاتب العرب وجامعاتهم الغنية وحين أخذ الغرب يستيقظ فى مطلع القرون الوسطى انتقل مركز الثقافة الاسلامية

---

(٢) انظر المصدر السابق ص ٧٧ ـــ ٧٨ •

الى اسبانيا •وعن طريق اسبانيا جاءت أول معرفة لاوربا بمؤلفات أرسطو الكبيرة ولكن المسلمين أنقذوا من العالم القديم شيئا كان أرسطو ، بالرغم من عبقريته ، عاجزا كل العجز عنه وهو العلم الرياضي والآلي •

فقد أخذوا المعرفة الرياضية والطبية التي احتقرها الرومانيون، ونبذها المسيحيون جانبا وراحوا يعملون بصبر وجهد من ذلك الطريق الذي ازدراه الاغريق في أوج عظمتهم تابعين طريق التطور البطيء والتكيف العملي • وقد اكتسبوا من الهند الارقام « العربية » التي لا يمكن الاستغناء عنها وشكل التفكير الجبري الذي لولاه لما استطاع المحدثون قط أن يبنوا على الاسس التي وضعها الاغريق •

وبنوا في القرن العاشر في اسبانيا حضارة لم يكن العلم فيها مجرد براعة فحسب بل كان علما يطبق على الفنون والصناعات الضرورية — للحياة العملية •

وعلى الاجمال كان العرب يمثلون في القرون الوسطى التفكير العملي والحياة الصناعية العملية اللذين تمثلهما في أذهاننا اليوم ألمانيا الحديثة • وخلافا للاغريق لم يحتقروا المختبرات العلمية والتجارب الصبورة •

أما في الطب وعلم الآليات ، بل في جميع العلوم فقد استخدموا العلم في خدمة الحياة الانسانية مباشرة ، ولم يحتفظوا به كغاية في حد ذاته ••

وقد ورثت أوربا بسهولة عنهم ما نرغب أن نسميه بروح « بيكون » التي تطمح الى « توسيع نطاق حكم الانسان » على الطبيعة •

وبينما امتص التقليد المسيحي صوفية الافلاطونية الجديدة

وأهمل علمها الرياضى فان العرب أظهروا حبا متساويا للناحيتين ، وعلى ذلك حين نشأت الجامعات فى العالم المسيحى فانها وجدت أن أسبانيا لم تحتفظ بالعلم الاسكندرى فحسب ، بل أضافت اليه الشىء الكثير أيضا •

ولقد شهد القرن الثانى عشر عملية التمثيل الكبرى لهذا العلم ، وتم ذلك فى مركزين رئيسيين : صقلية والأندلس حيث تلاقت الثقافتان المسيحية والاسلامية) •

ثم يبين هرمان راندال كيف أن اهتمام الفكر الاوربى بالحركة الادبية الانسانية أخر من ظهور النهضة العلمية التى وضع أسسها العرب فيقول :

(كونت حركة احياء الأدب الانسانى عائقا بالغا فى وجه تطور العلم الطبيعى ، فلو لم تحصر هذه الحركة جهود أفضل المفكرين فى حكمة لا علمية بجوهرها كان ينادى بها الرومانيون لولا ذلك لكان من الجائز أن تؤدى هذه الاهتمامات العلمية القوية الى ظهور مثل غاليلو قبل القرن السابع عشر بوقت طويل •

ولو نمت ثقافة علمية أصيلة نتيجة لتطور الفنون الحرة لكان العالم قد تجنب — •• خمسمائة سنة من صراع عقيم مع فتات الادبين اللاتينى والاغريقى •

لقد احتقر الانسانيون ، من بترارك ومن جاء بعده الطبيعة ، وعبر بترارك عن احتقاره لاهتمام الناس بالكتب الشعبية الشائعة عن علم الحيوان وطبائعه وكتب الاسعار : بأنه حتى لو كانت جميع الاشياء التى ترويها مثل هذه الكتب صحيحة فانها لا تساعد الانسان بأى شكل من الاشكال على تحقيق حياة سعيدة • اذ ما هى الفائدة التى نجنيها عندما نعرف طبيعة الحيوانات والعصافير والاسماك والزحافات (٣٢ •) •• بينما نجهل طبيعة الجنس البشرى الذى

ننتمى اليه ولا نعرف ـ أولا يهمنا أن نعرف مصدر حياتنا والى أين نعود ؟! ولم يبد حتى ايرازموس العظيم اهتماما بالاكتشافات الكبيرة التى تمت فى أيامه • لانه لم يكن فقط عديم الاكتراث بالعلم الطبيعى • بل كان ـ يكرهه فى الواقع (؟ ••) وهو يسخر فى مقطع مشـهور فى كتـابه « مـديح الحمق » من فلاسـفة الطبيعة ـ والرياضيين) (١) •

ويقول فيليب فـرانك فى كتابه « فلسـفة العلم » : (كانت العادات الاجتماعية لا تشجع الاتصال بين نمطى المعرفة •

واذا حاول انسان ذو مكانة اجتماعية عالية ان يطبق « الفلسفة » أو « العلم » على الحدى المشاكل التقنية فانه كان يواجه بنقـد مرير •

أما الاختبار العلمى للمبادىء العامة فقد كان يتطلب عمـلا يدويا ، وكان العمل اليدوى فى نظر اليونانيين القدامى شيئا يلائم العبيد ولا يليق بالرجل الأحرار ••) (٢)

يقـــول :

(يمكننا أن نرى مدى ازدراء الذهن اليونانى للعمل اليدوى عندما نقرأ سيرة رجل الدولة الاثينى العظيم التى كتبها بلوتارك فنحن نعتبر اليوم ان ازدهار الفنون كان الجانب المتألق « للعصر البيريكليسى » لكن بلوتارك كتب يقول :

(ان الاعجاب بالشىء لا يقود دائما الى تقليده ، بل على العكس ، فاننا بينما نكون مفتونين بالعمل فاننا غالبـا ما نزدرى صاحبه • ومن ثم فاننا بينما نبتهج بالعطور والالوان •• فاننـا

---

(١) تكوين العقل الحديث جـ ١ ص ٣١٣ الى ص ٣٢٠ •

(٢) فلسفة العلم ترجمة د . على على ناصف . طبعـة بيروت ١٩٨٣ ص ٤٩ •

ننظر الى صناع العطور والصباغين على أنهم ميكانيكيون دنيئون ... واذا أسلم الإنســان نفسه الى الوظائف الذليلة والميكانيكية فان اشتغاله بهذه الامور يكون دليلا على أنه لم يتتبه الى الدراسات الراقيــة .

فما من شاب رفيع المولد يتمنى ان يكون فيدياس « النحات » عندما يرى تمثال جوبيتر فى بيزا .. أو يتمنى أن يكون اناكريون أو فيليتاس رغم اعجابه بشعرهما ، فبالرغم من أن العمل قد يكون جيدا ، فان احترام صاحبه لن يكون نتيجة ضرورية لذلك) .

ثم يقول فيليب فرانك ايضا :

(وقد جرى تقييم مماثل فى مجال العلم . فقــــد اعتبرت الرياضيات البحتة مجهودا عقلانيا ينتمى الى الدراسات الراقيــة أو المتحررة . بينما كان تفسير الهندسة بنماذج ميكانيكية أمرا يدعو الى الازدراء .

وقد كتب بلوتارك فى سيرة الجنرال الرومانى مارشيللوس ان العالم اليونانى ارشميدس قد أسهم بأجهزته الميكانيكية فى الدفاع عن بلدته التى ولد فيها سيراكسيو ضد الرومان الغزاة ، لكن بلونارك كتب يقول :

(إن ارشــــميدس لم يكن يرى أن اختراع الآلات لاغراض عسكرية هو أمر يستحق دراساته الجادة) .

وقد وجه افلاطون نقدا شديدا الى هؤلاء العلمــاء الذين عزوا نظريات الميكانيكا البحتة أو الرياضــيات البحتة باختبارات مفردة .. ويقول بلوتارك عن امثال هؤلاء التطبيقيين :

(لقد عيرهم افلاطون ســاخطا عليهم ســخطا كبيرا ، لانهم أفسدوا الهندسة ، وحقروا من تميزها بان جعلوها تهبط من شىء

عقلانى وغير مادى الى شيء « مادى ومحسوس » وكل من استخدم الادوات الميكانيكية فى الهندسة كان عليه ان يستخدم « المـــادة » وهى تحتاج الى كثير من العمــل اليدوى وهى موضـوع العمــل الحقير » •

ويتضح لنا من هذا النص ان اليونانيين كانوا يعتبرون الابحاث التجريبية فى الميكانيكا والفيزياء عملا يحط من قدر الرجل الحـــر ، ويحول بينه وبين متابعة الدراسات الراقية والسياسة • (١)

ويقول روجيه جارودى :

(جدير بالذكر ان ما يسمى بـ « العلوم اليونانية » لم توجه اهتمامها الى العلوم الطبيعية وتطويرها لا فى اثينا ولا فى اليونان كلها • بل ان ذلك قد تم فى آسيا الصغرى فى مصر أو صقلية •

ان العلماء والفلاسفة الذين سبقوا « ســقراط » وفيزيائى ايونيا الذين اهتموا بالطبيعة وبالتجربة هم من آسيا الصغرى،وهم الذين تابعـوا طريق الفلكيين والاطبــاء من بــلاد ما بين النهرين والهنـــد •

اما بقراط •• فهو من آسيا الصغرى •

وأما ارخميدس •• فكان من صقلية •

واقليدس وبطليموس كانا من الاسكندرية •

أما أرسطو فقد اهتم بالفيزياء وعلوم الطبيعة حبا فى تصنيف العلوم السابقة وليس سعيا وراء التجديد أو تسخير الاكتشـــاف للتطبيق •

---

(١) فلسفة العلم ص ٥٠ ــ ٥١ .

ويعترف « اندريه بونار » وهـو من المتحمسـين للحضـارة الاغريقية بان « العلوم اليونانية كانت فى بداية عهد الاسـكندر علوم مجردة وممارسة للحساب لا أكثر •• وبان البحث الفلسـفى انقلب الى تأملات نظرية » •• (١)

ولم يكن هذا الغباء اليونانى — والاوربى بصفة عامة قبل أن تتلقى أوربا الدروس من الاسلام — الا لانهم كانوا يجهلون ان التطبيق امر رئيسى لتقدم — النظرية ، أو بعبارة أخرى أن «العمل» هو مهماز التقدم فى « العلم » •

هذا بينما كان السلف من المسلمين يقررون (العلم يهتف بالعمل فان أجاب حل والا ارتحل ••) •

والى عهد قريب كان تولستوى الكاتب الفيلسـوف الروسى الشهير يسخر من العالم الحديث ، فيقول فى بعض ما كتب عنـه (انه مشغول بعد ما على هذه الارض من أنثيـات البق وسـائر الحشرات •) ويعلق الدكتور جيمس كونانت على سخريته هـذه قائلا (قال هذا قبل أن يظهر أثر العلم فى الصناعة) •

❋ ❋ ❋

أما نحن اليوم فقد صدرنا بضاعتنا الاصلية اليهم منذ أمد بعيد ، واستوردنا منذ أمد بعيد أيضا بضاعة العصور الوسـطى الرديئة ، وأخذنا نرزح — منذ أمد بعيد كذلك — تحت وطأة الفصام العقلى !! •

---

(١) ما يعد به الاسلام ص ١١٨ — ١١٩ •
(٢) أنظر مواقف حاسمة للدكتور جيمس كونانت ص ٣٠٩ •
(٣) هذه المبادلة الرديئة تمت بين حضارتنا المتفوقة ، وحضارتهم المريضة فى العصور الوسطى فى موضوع الصلة بين العلم والعمل ، والآن — وياللعجب — تجرى مبادلة رديئة أيضا بين حضارتنا الاصيلة وبين حضارتهم الحديثة فى موضوع الصلة بين العلم والدين ! فننادى بالعلمانية ، فى الوقت الذى بانت مساوئها فى الغرب .

وفى رأيى أن جميع المنعطفات أو المدارج النازلة التى أخذت تنزلق عليها الحضارة الاسلامية ترجع الى طرو هذا المرض العقلى عليها أو تأصله فيها •

فى المشاكل العقدية : أنظر الى مشاكل العــلاقة بين الذات والصفات ، وخلق القرآن ، والامام الغائب ، وخلق الأفعال ••• الخ •

فى المشاكل السياسية :

انظر الى مشـــاكلنا العربية ، ومشـــاكلنا مع الصهيونية والاستعمار الغربى ، والشيوعية ••

فى المشاكل التشريعية :

أنظر الى مشاكلنا التابعة من تجاهل وضع الحلول العمليــة اللازمة لتطبيق الشريعة الاسلامية •

فى المشاكل الاجتماعية :

انظر الى مشاكلنا فى أزمة العلاقة بين الرجل والمرأة ، ومشاكل الزواج ، ومشاكل الاسكان •

فى المشاكل الاقتصادية :

انظر الى مشاكلنا فى الاستثمار والتضخم والربا •• الخ •

فى كل ذلك وفى غيره يبدو « برص » على جلد العقل الاسلامى المعاصر تجد على أحد لونيه نظر عقيم ، وعلى لونه الآخر عمـــل أعمى •

يقول وليم جيمس :

(لا يقال اننا نعرف الشىء الا عندما نكون قد تعلمنا كيف

نتصرف بالنسبة له ونتجاوب معه أو كيف نواجه ما ننتظر منه من نتائج ، أما قبل تلك المرحلة فهو غريب عنا) (١) .

ويقرر بصفة عامة أنه :

(لا بد من العمل

وليس لنا الخيار الا فى نوع النتائج أو فى مقدارها .

وليس هناك من واجب فى هذه الناحية الا استخراج أغنى ما تسمح به المقدمات من نتائج .

ويوجد الغنى أيضا فى جهد الدوائر العقلية كلها فى طاقتها :ـ الاولى : الادراكات الحسية والوجدانية ـ الثانية : ـ القوة النظرية ، الثالثة : ـ الاتجاه الى الفعل ـ فلا يجوز أن تترك مسألة حسية من مسائل الدائرة الاولى وحدها فى العراء . ولا تترك قوة من قوى الدائرة الثالثة مشلولة ومعطلة ، ولا بد أن تبنى الدائرة الثانية بينهما جسرا متينا لا يعروه عطب) (١) .

ومع انكارنا لموقف البراجماتية من « الحق » فاننا نراها على صواب فى تعميقها لصلة العلم بالعمل ، يقول الفيلسوف الفرنسى أميل بوترو : (يذهب البراجماتيون الى أن العلم يميل الى الفعل وليس له غرض آخر الا خدمة الفعل . ولك أن ترجع الى أصل التصورات العلمية فستجد دائما أنها تدل على مناهج يجب اتباعها لتظهر هذه الظاهرة أو تلك ، لنحصل على هذه النتيجة أو تلك .

انها قواعد للفعل ، وليس خارج هذه الدلالة مضمون حقيقى .

---

(١) العقل والدين ص ٥٥ .

(١) العقل والدين ص ٩٨ .

ان الحقيقة تعنى قابلية التحقيق ، وقــابلية التحقيق تعنى امكان هدايتنا أثناء الخبرة (١) ٠)

واذا كنا نرفض شعار العلم من أجــل العلم ، اذا أدى الى الزراية بالعمل ، فاننا لا نرى به بأسا اذا أمكن توظيفه من أجل « العمل » والا فلا ٠

يقول أميل بوترو :

العلم لا يتطلع فقط الى الفعل بل هو نفسه فعل أى قــوة فعالة مبدعة ٠٠

حقا لا يزال كثير من العلماء يحملون لواء الفكر اليونانى ، ويقولون مع أرسطو ، العلم للعلم « وقد يعترض على هؤلاء بأنهم يقلبون الوسيلة غاية » لكن هذا القلب هو فى حد ذاته قانون عظيم من قوانين الطبيعة ، والفعل ، وهو يشبه الذين يتخذون من الغريزة الحيوانية غاية ، فهذا يخدم فى نفس الوقت كونها وسيلة ، والعلم حين نجرده من المنفعة لا يتحول لهذا السبب وحده الى غاية مطلقة، بل يصبح « وسيلة » لنمو العقل الذى هو كما يقول عنه ديكارت : يحتاج الى أن يرضع لبان الحقائق حتى يوجد ، وينمو ، والعقــل لا يوجد الا حين يفعل) (١) ٠

والذى أدعو اليه هنا وفى كل مجال بغير فتور وبغير ملل ، هو نوع من « الفلسفة العملية » يعيد التجاوب بين ساقى الامة : النظر والعمل ، لكى تستعيد وحدتها وتســترجع قامتها ، وتهجر منزلقاتها ، وتستعيد الطريق ٠٠٠

ولست أبالغ اذا قلت أن نقطة البداية فى العمل على شــفاء

---

(١) العلم والدين ص ٢٢٤ ٠

الشخصية الاسلامية المعاصرة من « ذاتها العقلى » ومن ثم حل أزمة المجتمع الاسلامى المعاصر ـ لهى فى اعتناق «الفلسفة العملية» التى ينبغى أن تنشط لها عقول المفكرين الاسلاميين ، وأن يبحثوا عنها فى أعماق الأصول الاسلامية ، وأن يقدموها وفقا لهذه الاصول.

وعلى الفكر الاسلامى المعاصر بعد أن يتعرف على أبعاد هذه الفلسفة .. أن يخطو خطوة أخرى نحو اعادة تفسير الحضـارة الاسلامية فى ضوء هذه الفلسفة ليخطو بعد ذلك الخطوة العملية المستهدفة ، أى ليقدم حلولا لبعض مشاكلنا المعاصرة .

وبالله التوفيق

تم بحمد الله

اهم المصادر والمراجع

مرتبة حسب ورودها بالكتاب

أولا : القــرآن والسنة

ثانيا :

١ ـ الفلسفة الاغريقية جزءان للدكتور محمد غلاب نشرة مكتبة الأنجلو ، الطبعة الثانية .

٢ ـ المدخل الى الفلسفة لأزفلد كولبه ترجمة د. أبو العلا عفيفى ، نشر مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر عام ١٩٤٣ .

٣ ـ أسس الفلسفة للدكتور توفيق الطويل ، نشر مكتبة النهضة المصرية ، الطبعة الثالثة عام ١٩٥٨ .

٤ ـ فجر الفلسفة اليونانية للدكتور أحمد فؤاد الأهوانى ، مطبعة عيسى الحلبى ، الطبعة الأولى ، عام ١٩٥٤م .

٥ ـ الفلسفة فى الشرق لبول ماسون أورسيل ، ترجمــة الدكتور محمد يوسف موسى . نشر دار المعارف بمصر عام ١٩٤٥م .

٦ ـ تاريخ الفلســفة العربية للدكتور حنا الفاخورى ، وخليــل الجــر جزءان ، نشر دار المعارف ببيروت ، عام ١٩٥٧م .

٧ ـ أرسطو لعبد الرحمن بدوى ، نشر دار القلم بيروت طبعــة ثانية ، عام ١٩٨٠م .

٨ ـ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط ليوسف كــرم ، نشر دار المعارف بمصر ، عام ١٩٥٧م .

٩ ــ فى الفلسفة الاســـلامية : منهج وتطبيقه للدكتـــور ابراهيم بيومى مدكور ، طبعة عيسى الحلبى عام ١٩٤٧م •

١٠ــ شخصيات ومذاهب فلســفية للدكتور عثمـــان أمين ، طبعـــة عيسى الحلبى ، عام ١٩٤٥م •

١١ــ فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال لابن رشد

١٢ــ تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كـــرم ، طبعة دار المعـــارف بمصر ، عـــام ١٩٥٧م •

١٣ــ تاريخ الفلســـفة اليونانية ليوسف كـــرم • الطبعـــة الثالثة عـــام ١٩٥٨م •

١٤ــ المنطق الحديث ومناهج البحث للدكتور محمود قاسم الطبعة الثالثة ، مكتبة الأنجلو •

١٥ــ رسالة فى الادب فى علم آداب البحث والمناظرة للشيخ محمد محيى الدين عبد الحمية ط ١٩٤٩م •

١٦ــ مقال عن المعرفة للدكتور سليمان دنيا ، طبعة ١٩٥٥م •

١٧ــ الموسوعة الفلسفية المختصرة ، طبعة ١٩٦٣ الأنجلو •

١٨ــ المنقذ من الضلال للامام الغزالى مع مقدمة للدكتور عبد الحليم محمـــود ، الطبعة الثانية •

١٩ــ الحقيقة فى نظر الغزالى للدكتور سليمان دنيـــا ط أولى •

٢٠ــ فى التصوف الاسلامى وتاريخه لنيكلسون ، ترجمة أبو العلا عفيفى ، طبعة ١٩٥٦م •

٢١ــ الجانب الالهى للدكتور محمد البهى : جزءان طبعة ١٩٤٨م ، ١٩٥١م •

٢٢ـ نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام للدكتور على سامى النشار ، الطبعة الثالثة ١٩٦٥م •

٢٣ـ من تاريخ الالحاد فى الاسـلام : مجموعة بحـوث لبعض المستشرقين ، ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى ، نشر مكتبة النهضة المصرية ، عام ١٩٤٥م •

٢٤ـ الفكر الاسلامى : منابعه وآثاره لـ م• م• شارف ، ترجمة أحمد شلبى ، طبعة ثانية عام ١٩٦٦م ، مكتبة النهضة المصرية •

٢٥ـ العلم عند العرب لألدو ميلى ترجمة أحمد شلبى ط ٢ •

٢٦ـ تاريخ الجاهلية للأستاذ عمر فروخ ، طبعة بيروت عام ١٩٦٤م

٢٧ـ تاريخ الفلسفة فى الاسلام لـ ديبور ، ترجمة الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة ، الطبعة الرابعة عام ١٩٥٧م

٢٨ـ ضحى الاسلام للأستاذ أحمد أمين ، ثلاثة أجزاء عام ١٩٤٦ ، ١٩٥٣م •

٢٩ـ قصة الفلسفة اليونانية لأحمد أمين وزكى نجيب محمـود ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة عام ١٩٤٩م •

٣٠ـ التراث اليونانى مجموعة بحوث لبعض المستشرقين ، ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى ، طبعة ثالثة عام ١٩٦٥م •

٣١ـ تاريخ الحضـارة الاسلامية لـ• فـ• بارتولد • ترجمـة حمزة طاهر نشر دار المعـارف •

٣٢ـ الفكر العربى ومكانه فى التاريخ لـ ديلاسي أوليرى ، ترجمة د• تمام حسان ، طبعة وزارة الثقافة والارشـاد القومى ، نشر عـالم الكتـب •

٣٣ـ الفهرست لابن النديـم •

٣٤ـ دراسات فى حضارة الاسلام لهاملتون جب ، ترجمة احسان عباس وآخرين ، نشر مؤسسة فرانكلين عام ١٩٦٤م •

٣٥ـ مقدمة ابن خلدون ، نشر المكتبة التجارية الكبرى بالقاهرة •

٣٦ـ الملل والنحل للشهرستانى ، تحقيق الدكتور فتح الله بدران ، نشر الأنجلو عام ١٩٥٦م •

٣٧ـ المقالات للأشعرى ، تحقيق الشـيخ محمد محـيى الدين عبد الحميد ، نشر مكتبة النهضة المصرية ، طبعة عام ١٩٥٠م •

٣٨ـ تكوين العقل الحديث لهـرمان راندال ، ترجمـة الدكتـور جورج طعمة ، نشر دار الثقافة بيروت • جزءان •

٣٩ـ الاعلام بمناقب الاسلام لأبى الحسن العامرى •

٤٠ـ عقائد العلم ليحيى هاشم حسن فرغل ، نشر مجمع البحـوث الاسلامية عـام ١٩٨٠م •

٤١ـ الفكر الاسلامى والتيارات الفكرية المعاصرة ليحيى هاشـم حسن فرغل ، مطبعة الجبلاوى عام ١٩٨٦ م •

٤٢ـ العلم والدين لأميل بوترو ، ترجمـة الدكتور أحمـد فؤاد الأهوانى ، نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب عام ١٩٧٣م •

٤٣ـ فى النفس والعقل عند فلاسفة الاغريق والاسـلام للدكتور محمـود قاسـم •

٤٤ـ الأسس المنهجية لبناء العقيدة الاسلامية ليحيى هاشم حسن فرغل ، نشر دار الفكر العربى بالقاهرة ، عام ١٩٧٨م •

٤٥ـ الاعتصام للامام الشاطبى ، مطبعة المنار بمصر عام ١٣٣٢هـ •

٤٦ـ موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين لشيخ الاسلام الشيخ مصطفى صبرى .

٤٧ـ نشأة الفلسفة العلمية لهانز ريشنبتباخ ، ترجمة الدكتور فؤاد زكريا .

٤٨ـ التأملات فى الفلسفة الأولى لديكارت ، ترجمة الدكتور عثمان أمين ، نشر مكتبة القاهرة الحديثة عام ١٩٦٥م .

٤٩ـ محاورات فى الدين الطبيعى لديفيد هيوم ، ترجمة الدكتور فتحى الشنيطى نشر مكتبة القاهرة ، الحديثة عام ١٩٦٥ م.

٥٠ـ فلسفة هيوم بين الشك والاعتقاد للدكتور محمد فتحى الشنيطى ، مكتبة القاهرة الحديثة ، الطبعة الثانية ١٩٥٧م .

٥١ـ مقدمة لكل فلسفة مقبلة يمكن أن تصير علما لكانط ، ترجمة د. نازلى اسماعيل ، نشر دار الكتاب العربى عام ١٩٦٨م .

٥٢ـ العقل والدين لوليم جيمس ، ترجمة الدكتور محمود حب الله . طبعة عيسى الحلبى عام ١٩٤٩ .

٥٣ـ فلسفتى كيف تطورت لبرتراندرسل ، ترجمة عبد الرشيد صادق ، نشر الأنجلو عام ١٩٦٠م .

٥٤ـ المشاكل الفلسفية للعلوم النووية ، لفرينر هايزنبرج ، ترجمة دكتور أحمد مستجير ، نشر الهيئة المصرية العامة عام ١٩٧٢م

٥٥ـ الفيلسوف والعلم لجون كيمنى ، ترجمة د. أمين الشريف ، نشر مؤسسة فرانكلين ، طبعة بيروت عام ١٩٦٥م .

٥٦ـ فلسفة برتراندرسل للدكتور محمد مهران ، نشر دار المعارف عام ١٩٧٦م .

٥٧- لودفيج فتجنشتين للدكتور محمود عزمى ، نشر دار المعارف بمصر ، طبعة أولى .

٥٨- فن الاقنـــاع ليونيل روبى ، أستاذ ورئيس قسم الفلسفة بجامعة روزفلت بشيكاغو ، ترجمة الدكتور محمد على العريان ، نشر مؤسسة فرانكلين والأنجلو عام ١٩٦١م .

٥٩- الأساس الجسمانى للشخصـــية للدكتور هـ. مترام ، ترجمة الدكتور عبد الحافظ حلمى ، طبعة الألف كتاب عام ١٩٦٦م .

٦٠- الله فى الفلسفة الحديثة لجيس كولنيز ، ترجمة فؤاد كامل طبعة مؤسسة فرانكلين عام ١٩٧٣م .

٦١- وليم جيمس للدكتور محمود زيدان طبعـــة ١٩٥٨م ، نشر دار المعارف .

٦٢- الحياة الوجدانية والعقيدة الدينية للدكتور محمـــود حب الله نشر عيسى الحلبى عام ١٩٤٨م .

٦٣- أخلاق العلماء للشيخ محمد سليمان ، طبعة مجمـــع البحوث الاسلامية بالأزهر .

٦٤- الفيزياء والمكروفيزياء للويس دى برولى ، ترجمة دكتـــور رمسيس شحاته ودكتور محمد مرسى أحمد ، نشر سلســـلة الألف كتاب عام ١٩٦٧م .

٦٥- ميزان العمل للامام الغزالى ، تحقيق الدكتور سليمان دنيا ، طبعة دار المعارف عام ١٩٦٤م .

٦٦- بستان العارفين للسمرقندى .

٦٧ــ فلسفة العلم لفيليب فرانك ترجمة د. على على ناصف طبعة بــيروت ١٩٨٣م .

٦٨ــ ما يعد به الاسلام لروجيه جارودى ، ترجمة قصى أتاسى ، ومشيل واكيم نشر دار الوثبة بدمشــق ، الطبعــة الثانية عام ١٩٨٣م .

٦٩ــ مواقف حاسمة فى تاريخ العلم لجيمس كوتانت ، ترجمــة الدكتور أحمد زكى نشر دار المعارف عام ١٩٦٣م .

* * *

تعريف بالمؤلف

١ – ولد بالقاهرة فى ٤ فبراير ١٩٣٣ فى أسرة نزحت من قرية بنى عديات من صعيد مصر .

٢ – كان والده الشيخ حسن محمد فرغل أستاذا لعلم الكلام بكلية أصول الدين بالقاهرة منذ ١٩٣٣ الى حين وفاته فى عام ١٩٤٦ .

٣ – حصل المؤلف على الشهادة العالية من كلية أصول الدين بالقاهرة عام ١٩٥٨ .

٤ – حصل على إجازة تخصص التدريس من كلية اللغة العربية بالأزهر بالقاهرة عام ١٩٥٩ .

٥ – عمل مدرسا للتوحيد والتفسير والحديث بمعاهد الأزهر بأسيوط والفيوم وبنها والقاهرة فى الفترة من ١٩٥٩ الى حين انتدابه عضوا فنيا بالأمانة العامة لمجمع البحوث الاسلامية بالقاهرة ابتداء من ١٩٦٤م .

٦ – عمل بالانتداب مديرا للسكرتارية الفنية لمجمع البحوث الاسلامية فى الفترة من ١٩٦٩ الى ١٩٧١ .

٧ – حصل على الماجستير فى العقيدة والفلسفة عام ١٩٧١ .

٨ – عين مدرسا مساعدا بكلية أصول الدين بالقاهرة فى ٥/١٠/٧٢

٩ – حصل على الدكتوراة فى العقيدة والفلسفة من كلية أصول الدين بالقاهرة عام ١٩٧٦ ، ثم عين مدرسا بهذا القسم فى ١٩٧٦/١٢/٢٩ .

١٠ــ عمل بالانتداب مديرا عاما لمكتب فضيلة الامام الأكبر الدكتور عبد الحليم محمود شيخ الأزهر ثم مستشارا خاصا له فى الفترة من ١٩٧٤ الى عام ١٩٧٧ .

١١ــ نقل مدرسا للعقيدة والفلسفة بكلية الدعوة الاسلامية بالأزهر بطنطا فى ١٩٧٧/٩/١٢

١٢ــ دعى أستاذ زائرا لجامعة أم درمان الاسلامية بالسودان لمدة شهر فى كل من عامى ١٩٧٧ ، ١٩٧٨

١٣ــ عمل أستاذا للفكر الاسلامى والعقيدة بجامعة الامارات بأبو ظبى عن طريق الاعارة فى المدة من ١٩٧٩ الى ١٩٨٣ .

١٤ــ حصل على درجة أستاذ مساعد من جامعة الأزهر فى ١٩٨١/١/١٤ .

١٥ــ عمل رئيسا لقسم العقيدة والفلسفة بكلية أصول الدين والدعوة بالأزهر بطنطا بعد رجوعه إليها فى ١٩٨٣/١٠/٢٩

١٦ــ حصل على درجة أستاذ من جامعة الأزهر فى ١٩٨٥/٢/٦

١٧ــ عين وكيلا لكلية أصول الدين والدعوة بطنطا عام ١٩٨٥

كتب اخرى للمؤلف

١ — نشأة الآراء والمذاهب والفرق الكلامية : نشر مجمع البحوث الاسلامية عام ١٩٧١

٢ — عوامل وأهداف علم الكلام فى الاسلام : نشر مجمع البحوث الاسلامية عام ١٩٧٢

٣ — معالم شخصية المسلم : نشر المكتبة العصرية بيروت عام ١٩٧٨

٤ — الأسس المنهجية لبناء العقيدة الاسلامية : نشر دار الفكر العربى بالقاهرة عام ١٩٧٨

٥ — فى مواجهة الالحاد المعاصر أو عقائد العلم : نشر مجمع البحوث الاسلامية عام ١٩٨٠

٦ — الاسلام واتجاهات الفكر المعاصر : نشر دار الأعتصام بالقاهرة عام ١٩٨٠

٧ — الاسلام وفلسفة التسليم : طبعة مكتبة الامارات بأبوظبى عام ١٩٨٠

٨ — العقيدة الاسلامية بين الفلسفة والعلم : طبعة مكتبة الامارات بأبوظبى عام ١٩٨٢

٩ — أساسيات العقيدة الاسلامية : طبعة مكتبة الامارات بأبوظبى عام ١٩٨٣

١٠ــ أصول التصوف الاسلامى : طبعة الجبلاوى عام ١٩٨٣

١١ــ الاسلام والاتجاهات العلمية المعـاصرة : نشر دار المعارف بالقاهرة عام ١٩٨٤ ٠

١٢ــ مداخل الى العقيدة الاسلامية عام ١٩٨٥ ٠

١٣ــ الفكر الاسلامى والتيـارات الفكرية المعـاصرة ٠ مطبعـة الجبلاوى عام ١٩٨٦ ٠

فهرس الموضوعات

الموضــــــوعات	الصفحة

الموضــــــوعات	الصفحة

الموضـــــوعات	الصفحة

الموضوعات	الصفحة

الموضــــــوعات	الصفحة
الفصـــل الســـادس	
الفلسفة العمليـــة	١٩٧
ازمة المجتمع الاسلامى المعاصر	١٩٩
مرض الفصل بين النظر والعمل	٢٠١
العلم البحت والعلم التطبيقى	٢٠٢
الحضارة الاسلامية والعلم العملى	٢٠٣
الرسول يدعو إلى العلم النافع	٢٠٤
راى الغزالى فى العلم العملى والنظرى	٢٠٦
الفلسفة اليونانية مصدر التدهور فى العلم العملى	٢٠٩
أوربا تستورد العلم العملى من الحضارة الاسلامية	٢١١
احتقار اليونان للربط بين العلم والعمل	٢١٢
مشاكل المسلمين اليـــوم	٢١٧
ضرورة العودة إلى (الفلسفة العملية)	٢١٨

تم بحمـــد الله

* * *

رقم الايداع ٨٥/٧٦٥٣

* * *

مطبعة عبير للكتاب والأعمــال التجارية
١٦ ش لمعى المطيعى ــ حدائق حلوان
القـــــاهرة